



TITLE:

劉向の學問と思想

AUTHOR(S):

池田, 秀三

CITATION:

池田, 秀三. 劉向の學問と思想. 東方學報 1978, 50: 109-190

ISSUE DATE:

1978-02-28

URL:

<https://doi.org/10.14989/66552>

RIGHT:

劉向の學問と思想

池田 秀三

はじめに	
第一章 『新序』『說苑』『列女傳』について	
第二章 目錄學	
第三章 經學	
I 春秋學	
II 詩學	
III 易學	
IV 禮學	
V 書學	
まとめ	
第四章 政治思想	
I 尊賢	
II 節儉	
III 薄葬	
IV 教化と刑法	
V 報恩	
まとめ	
第五章 倫理思想	
I 立節	
II 敬慎	
結語	

はじめに

「諸々の六藝の科、孔子の術に在らざる者は、皆其の道を絶ち並び進ましむること勿かれ。邪辟の説滅息し、然る後統紀一にすべく、法度明らかなるべく、民従う所を知らん。」と云う董仲舒の有名な對策を受納し、建元五年、武帝は五經博士を置き、「百家を罷黜し六經を表章し」たのであった。ここに戰國以來の諸子百家の争鳴は終熄し、儒家獨尊の體制が成立すると

ともに、六經は典範としての權威を保有するに至った。この思想統一は、思想史の上で、小さく言えば古代と中世を、大きく言えば前期と後期とを分ける文字通り畫期的事件であつた。^①

しかし言うまでもなく、思潮の變革は短時日の内に成し遂げられるものではない。儒教が學界政界全般に浸透し、經學の絶對的權威が確立したのは、實際には元帝から王莽にかけての期間に於てであつた。^②つまり、前漢末の半世紀こそ、諸子思想の儒家による統一折衷が經學という形式を通して一應の完成を見た、古代思想の收束時期であつたのである。この時期の思想史的意義は重大であると言えよう。だが、まだ十分な研究がなされているとはいひ難い。

この時期の最も重要な思想家の一人に劉向がいる。^③が彼についても、個別的には優れた研究がなされているものの、學問思想全般に渉る研究はほとんど無いようである。^④本稿は、上述の思想史の見地から、劉向の目錄學の性格と立場、經學の學派とその理念、政治倫理思想に於ける諸子思想折衷の具體的様相、及びそれと目錄學との關係等について考察し、以つて劉向の學問と思想全體の性格と意義を明らかにしようとするものである。

なお本稿では、これまで説話集の故を以つて等閑視されてきた『新序』『說苑』『列女傳』を積極的に用いるので、劉向研究に對する三書の資料的價值をまず検討しておきたい。^(補)

第一章 『新序』『說苑』『列女傳』について^⑤

『新序』『說苑』『列女傳』の成立について、『漢書』卷三十六楚元王傳附劉向傳^(以下本傳)に、

向俗の彌々奢淫に、而して趙・衛の屬微賤より起こりて禮制を踰ゆるを賭て、向以爲えらく、王教は内由り外に及ぼし、近き者自り始むと。故に詩書載する所の賢妃貞婦の、國を興し家を顯し法則とす可きもの、及び孽嬖亂亡せし者を採取し、序次して列女傳凡て八篇を爲り、以つて天子を戒む。及た傳記行事を采りて、新序・說苑凡て五十篇を著し之を奏す。

(向賄俗彌奢淫。而趙衛之屬起微賤陰禮制。向以爲王教由內及外。自近者始。故採取詩書所載賢妃貞婦。興國顯家可法則。及孽嬖亂亡者。序次爲列女傳。凡八篇。以戒天子。及采傳記行事。著說苑新序。凡五十篇。補之。奏之。)

と述べられている。この記事は、劉向著作の目的が、王教という儒家的政治道德を宣揚し、外戚後宮の專横を抑制するに在ったことを明瞭に示している。このことから、三書より一致する思想が見出せるとすれば、それが劉向自身の思想であると考えよう。

次に『新序』『說苑』の書誌學的沿革について述べよう。⁽⁶⁾

『漢書』藝文志・儒家に、「劉向所序六十七篇、新序說苑世說列女傳頌圖也」と著録する。『漢書』だけでは『新序』『說苑』合わせて五十篇としかわからぬが、『隋書』經籍志にはそれぞれ三十卷・二十卷とあり、唐志も同様である。⁽⁷⁾後に擧げる『說苑』敍録にも二十篇とあるから、隋・唐志の記録は正確と思われ、唐末までほぼ完全に傳わっていたことが知られる。しかし、五代の亂にその大半を失い、『崇文總目』には「新序十篇、說苑五篇」としか録されていない。

現行本『新序』は、曾鞏がこの十篇本を校定したものを祖とする。現行本の分量は原本の三分の一に過ぎず、又その篇次も、本來末尾に在るべき「雜事」篇が卷頭に來ているように、原本の面目をすっかり失っている。とは言え、現行本所載の說話そのものは原本に由來するものであること、これは認めてもよいであろう。

『說苑』の方は、幸いにも、曾鞏が士大夫の家から十五篇を發見し、殘存の五篇と合わせて校定し、二十篇の舊に復した。現行本はこの曾鞏本を祖としたものである。曾鞏の實直な人柄から推して、發見が虚偽であるとは考えられないのであるが、卷第二十反質篇を缺く十九卷本を所藏していた晁公武の言によれば、曾鞏本も實際には第二十卷を缺く十九卷であつたらしい。この闕一卷は、後に高麗からの獻本で補われたと傳えられる。だがいずれにしろ、原本の大體が曾鞏の手によって復原されたことは確かである。もとより完全なものではないが、現行本は原本の約九割を存している。⁽⁸⁾

次に『列女傳』であるが、⁽⁹⁾原本は傳七篇・頌一篇の計八篇であつたと云う。『隋書』經籍志には、「列女傳十五卷劉向撰曹大家注」

列女傳七卷^{趙母}。」とあるが、宋代に至って通行していたのは、前の曹大家^{班昭}注本であった。これは、七卷を上下に分ち、頌と合わせて十五卷となし、又原本には無かった二十人を増補したものであり、原本とはかなり形態を異にしていた。そこで蘇頌・曾鞏・王回らが頌を以って編次し、増補を除いて『古列女傳』八篇を定め、原本を復原しようとした。ついで蔡驥が、王回本によりつつ、頌を各傳の後に分置するという改變を行った。現行本は蔡驥系統のものであるが、轉寫のうちに大序に當る劉向の自序を失ってしまっている。これを要するに、現行本『列女傳』は曹注本に由來するのであり、少なくとも篇名と説話本文とは信頼してよいであろう。

以上、『新序』『說苑』『列女傳』の各現行本が、大率信頼に値するのを見てきた。次に、三書に對する疑義を検討し、劉向の立場を考えてみたい。

三書の中でもとりわけ問題になるのは『說苑』であるが、諸家の論の多くはその敍錄に基いているので、まず『說苑』敍錄の文章を掲げておく。

護左都水使者光祿大夫臣向言。校する所の中書說苑雜事、臣向の書・民間の書と誣^⑩して校讎す。其の事類衆多にして章句相濶し、或いは上下謬亂して分別次序し難し。新序と復重する者を除去し、其餘の淺薄にして義理に中らざるは、別に集めて以って百家と爲す。後類を以って相從わしめ、一篇目を條別し、更に以って新事を造る。十萬言以上、凡て二十篇七百八十四章あり。號して新苑と曰う。皆觀る可し。臣向昧死。（護左都水使者光祿大夫臣向言。所校中書說苑雜事。及臣向書。民間書。誣校讎。其事類衆多。章句相濶。或上下謬亂。難分別次序。除去與新序復重者。其餘者淺薄不中義理。別集以爲百家。後令以類相從。一條別篇目。更以造新事。十萬言以上。凡二十篇七百八十四章。號曰新苑。皆可觀。臣向昧死。）

さて、『新序』と『說苑』に對して提出された疑義の第一は、葉大慶らによるもので、説話に史實と合わないものがあるという^⑪ことである。だが、これは何も兩書のみに限ったことではなく、古書一般に見られる所であり、さほど問題にはならない。又、それは劉向の無知を示すものでもない。例えば、『說苑』指武篇に、子産が鄧析を誅したという話を載せているが、『鄧

析』敘錄に於て、自らそのあり得ざることを證明している程である。⁽¹³⁾『新序』『說苑』にこのように史實の誤りが存するのは、その採る所の傳記行事がもともとフィクションであつたからに過ぎず、劉向は全くそれに仍つたのである。

では、どうして史實に非ざるを知らながら、そのような説話を載せたかという点、それは王教に資するという目的のためである。つまり、その選擇の規準は、「淺薄にして義理に中らざるは、別に集めて以つて百家と爲す」と云える如く、義理に合致するか否かであり、事實か否かではなかつたのである。⁽¹⁴⁾

『新序』『說苑』に對する第二の疑義は、『說苑』敘錄に「新序と復重する者を除去す」と云うのに、現行兩書にはかなりの重複や矛盾が存在しているから、現行本にはかなりの錯亂があるのではないかというものである。これは、黃朝英や黃震らの説く所であるが、⁽¹⁵⁾確かに重複矛盾は存在し、それらの中に、轉承の間の錯簡や後人の妄増改によつて生じたもののあることは否定できないし、又兩書が常に一組のものとして扱われてきたための混同も認めねばなるまい。しかし、「復重を除去する」という言葉を、餘り嚴密に捉える必要はあるまい。『晏子春秋』敘錄などより推して、⁽¹⁶⁾重複していても、文辭がほぼ同一のものだけを除去し、同巧異曲のものは残したのではないかと思われる。『新序』『說苑』『列女傳』には多くの同趣旨の異話を並載しているが、これは明らかに意圖的なものであり、それら一連の説話によつてある一つの思想を強調するのである。例えば『說苑』君道篇に、殷の太戊と高宗の同じ災異を並舉してあるが、『漢書』五行志_中の劉向の解釋からみて、學說的には高宗に屬する事と考えていたらしいにも拘らず、『說苑』に於ては敢て二事を並列し、以つて君主のあるべき態度を説かんとしたのである。⁽¹⁷⁾『說苑』一書の中の重複の意義がかくの如くであるとすれば、『新序』『說苑』相互の間の重複矛盾の意味も、自ずと明らかであろう。勿論疎漏もあるには違いないが、重複しているのは、それだけその説話の意義を重視すればこそである。

疑義の第三は、敘錄に「校する所の中書說苑雜事」とあるのにより、『說苑』を既成の書とし、劉向はそれを校讎せしのみと考えるものである。この説の首唱は沈欽韓であるが、發展させたのは羅根澤氏の「『新序』『說苑』『列女傳』不作始於劉

向考⁽¹⁸⁾である。それに大要次の如く云う。

『說苑』敘錄に「所校中書說苑雜事」とあり、『列女傳』敘錄に「臣向與黃門侍郎歆所校列女傳」とあるが、「校」と云うからには、この二書は劉向以前に成立しており、定名もあつたはずである。劉向はそれを校定しただけで作始したのではない。『新序』も、「除去與新序復重者」とあるから、當時已に成立していたのである。又「臣向書」と云うのは、劉向所持の本ということである。つまり、今本『說苑』は、劉向が舊來の書を増補した『新苑』である。増補は作始でもなく撰著でもない。

班固がこの三書を劉向著としたのは、彼が『七略』の「所序」の二字を撰著と誤解したためである。所序とは次序の亂れを整理するという意味で、一般の校定と何等變わりはない。この三書を『七略』が「劉向所序」としたのは、原著者不明の故に過ぎない。ところが、班固はそれを撰著と誤解したばかりでなく、本傳にも「劉向以爲王教由內及外云云」とつけ加えたのである。

以上の羅氏説は一見有力であり、支持者も多いようである。各説話の作者が劉向でない、従つて嚴密には劉向撰と言えないことは、羅氏の論を俟つまでもない。しかし、これら三書と劉向とは何等の特別關係は無いとし、『漢書』の記事まで疑うのはいかがであらうか。そもそも、『說苑』敘錄は簡略に過ぎ、訛脱或いは偽作の疑いさえ無しとしない。もし偽作であれば、羅氏の説は成立し得ない。⁽¹⁹⁾たとえ敘錄が劉向の眞筆であつたとしても、それはむしろ、『說苑』に劉向の思想が強く反映されていることを示すものであると私は思う。以下、その理由を述べたい。

まず、『說苑』に對する校定の仕方は、一般の校定と異なっている。例えば、『晏子春秋』の篇別は、諫・問といった形式によるものであり、『戰國策』では國別・時代別に篇を分けている。『荀子』のように内容に従つて分別したもののでも、その篇名は劉向以前に定まっていたと思われるし、議論文として自ずから首尾相應するはずで、劉向が勝手に手を入れる餘地は無い。このように、一般の校定に於ては、その書が具有する一定の客觀的規準があるわけである。然るに、『說苑』に對する校定の仕方は全く主觀的である。『說苑』の原本は『說苑雜事』と稱したが、その書名よりみて、全く脈絡のない雜然たる説話

集であつたに違ひない。かかる雜書に對する校定は、文字の異同を正し、重複を除き、筋を通して讀めるようにすれば足りる。『漢書』藝文志に見える『易古雜』八十篇・『雜黃帝』五十八篇・『雜陰陽』三十八篇等は、皆その程度の校定を経ただけのものであつたろう。だが、『說苑雜事』については、劉向は更に「篇目を條別し」たのである。現行本『說苑』は、各卷頭に序があつて各卷の思想的立場を明示しており、全體としても整然たる體系を有している。⁽²⁰⁾この序の著者は、劉向以外には考えられない。劉向は自己の意圖を以つて、『雜事』を整然たる『新苑』⁽²¹⁾に改めたのである。これは校定ではなくして、「編纂」と呼ぶべきものである。

劉向は更に又増補を行っているが、これも他書の場合には見られぬことである。ここで云う増補とは、佚文等を收録することではなく、「更に以つて新事を造る」とある如く、他より新たにつけ加えることであつて、校定の範圍を逸脱した獨斷的行爲である。『說苑雜事』の編纂は、編者不明の點からみて相當古く、少なくとも秦以前であると思われるが、現行本『說苑』には、漢代の事蹟や、『尚書大傳』『新書』『淮南子』『韓詩外傳』等の漢代の書物と一致するものが多數收載されている。これは劉向の増補に係ると考えられるから、増補はほんの一部ではなく、かなりの量に及ぶとみななければならない。⁽²²⁾

劉向は増補のみならず、刪去も施している。それは先述の如く、義理に中らざるものは除去して別に集むという主觀的なものであつた。『晏子春秋』に於ても、經術に合わないものは別に集められているが、そこには晏子の言らしからぬという一應の規準があるし、なお外篇として同書中に保存する。⁽²³⁾つまり、『晏子春秋』の場合にはなお校定の域を出ない。

以上論じてきたように、『新苑』即ち現行本『說苑』は、舊來の『說苑雜事』を單に校定しただけのものではなく、劉向が主觀的意圖を以つて全面的に改編したものなのである。『說苑』の獨自性は明らかであらう。

『說苑』と劉向の關係が右の如くであれば、『新序』『列女傳』についても、同様の關係が推測されよう。『新序』には、說話の後に「臣向愚以鴻範傳推之云云」という評語を加えた一章があり、劉向がこの書を特別視していたことがわかる。又、『新序』という書名からも、劉向が一定の意圖の下に新たに編纂した書物であることが推察される。⁽²⁴⁾

『列女傳』については、『說苑』『新序』ほど明らかにその編纂の迹を指摘できないのであるが、敍録の「種類し相從えて七篇と爲し、以つて禍福榮辱の效、是非得失の分を著す。」と云う言葉から、劉向の意圖を讀み取るのも無理ではあるまい。

以上論じた所によつて、『新序』『說苑』『列女傳』が、劉向の主觀的立場から特別に編纂されたものであることは明らかになつたと思う。校定ではなく改編なのである。藝文志に所謂「所序」は、まさしくこの意味にとるべきであり、一般の校定とは異なることを示すものである。この三書が劉向と特別の關係にある故に「劉向所序」と云われるのであつて、作者不明の故を以つて劉向に繋げたのではない。もし作者不明の故とするなら、『内業』十五篇・『儒家言』十八篇等を始めとして、藝文志所載の「不知作者」の書は、全て劉向所序の中に入れられるはずであらう。更に、古事に依りつつ自らの政治的立場を主張しようとする書であつたと思われる『世說』が、所序の中に含まれていることから、⁽²⁶⁾三書は劉向が自らの思想を開陳せんがために編んだものであることが知られる。班固の記事は信賴に値する。

以上の考證の結論は次のようになる。『新序』『說苑』『列女傳』は、劉向の思想を十分に反映している。就中、『說苑』各卷頭の序文は劉向の自筆であり、第一次資料として扱つてよい。⁽²⁷⁾

第二章 目 録 學

中國學術史上、目錄學の始祖として、劉向の名は不朽である。劉向の目錄學については、既に幾つかの優れた論考がある。⁽²⁸⁾本章では、それらの業績を踏まえつつ、その性格と思想史的意義を考察したい。

本題に入る前に、なお考えておくべき問題が残っている。それは『別錄』の體裁についてである。『別錄』とは、阮孝緒の『七錄』序(『廣弘明集』)に、

劉向書を校し(終れば)、輒ち一錄を爲りて其の指歸を論じ其の訛謬を辨ず。竟るに隨いて奏上し、皆載せて本書に在

り。時に又別に衆録を集め、之を別録と謂う。即ち今の別録是なり。(劉向校書。輒爲一錄。論其指歸。辨其訛謬。隨竟奏上。皆載在本書。時又別集衆錄。謂之別錄。即今之別錄是也。)

と云うように、各書の卷頭につけた解題の集成であるが、その集成の仕方に規準があつたかどうか、即ち『別録』に『七略』の如き分類があつたか否かについては定説が無い。姚振宗は分類有りと言ひ、姚名達氏は分類無しを主張している。⁽²⁹⁾私は、『別録』には、『七略』ほど詳細なものでないにしても、それと大凡一致する分類があつたのみならず、分類のいわれを述べる敘文も書かれており、諸子類に於ては更に九流を分類していたと考える。次にその理由を述べよう。

『七録』序に、

(王) 儉又別録の體に依りて撰して七志を爲る。(儉又依別録之體。撰爲七志。)

とあり、『別録』が七部に分かれる分類目録であつたらしいことがわかるが、任昉の「王文憲集序」(『文選』卷四十六)に、「劉歆七略に依り、更に七志を撰す」とあるのを合わせ考えれば、『別録』と『七略』の類似していたことが推定される。又、『隋書』及び『舊唐書』の經籍志に「七略別録二十卷、劉向撰」と著録されたり、時には「劉向七略」と誤稱されたりすることがあるのも、兩者の類似を示唆している。更に『隋書』經籍志に、

漢の時、劉向別録・劉歆七略、條流を剖析し、各々其の部有りて事迹を推尋す。疑うらくは則ち古の制なり。是自りの後は、其の流別を辨ずる能わずして、但書名を記すのみ。……王儉七志を作り、阮孝緒七錄を作り、並びに皆別行さる。

大體は向・歆に準ずると雖も、遠く逮ばず。(漢時。劉向別録。劉歆七略。剖析條流。各有其部。推尋事迹。疑則古之制也。自是之後。不能辨其流別。但記書名而已。……王儉作七志。阮孝緒作七錄。並皆別行。大體雖準向歆。而遠不逮矣。)

と云うに至つては、『別録』と『七略』の類似のみならず、『別録』に各派の由來を述べた敘文のあつたことをも明示している。以上の論によつて、『別録』にも『七略』と同様の六藝・諸子等の分類と、その分類の意味を述べた敘文のあつたことが認められよう。

姚名達氏は、『漢書』劉歆傳に、「(歆)復た五經を領し父の前業を卒う。歆乃ち六藝羣書を集め種別して七略を爲る。」とある中の「種別」という二字によって、『別錄』には何等の分類も無く、『七略』に至って始めて分類ができたのだと主張する。しかし、最終的に群書を集め種別したのは劉歆であるにしても、それを以って直ちに『別錄』に分類無しとは断定できないし、劉向の定めた大枠をより精密に區分したと考えることも可能ではなからうか。^(補3) そもそも、劉向が校書を命ぜられた最初から、經傳・諸子・詩賦・兵書・數術・方技の六部に分かれていたのであるから、『別錄』に少なくともこの六部の分類があったとみるのが自然であろう。⁽³¹⁾ そして、六部に分けて校讎作業を開始し繼續していくには、當然何等かの方針や理念があったはずであり、『別錄』作成の際、それらが竹帛に著けられたとしても不思議ではない。よしんば著けられなかったとしても、劉向が、自らの擔當する經傳・諸子・詩賦の三者に對する基本的分類理念を有していたことだけは疑えない。劉歆は、この仕事の當初より父を手傳っている。⁽³²⁾ とすれば、劉歆の分類に關する方針は、父のそれを繼承したものであることは明白である。

『別錄』の諸子類が九流に分かれていたであろうと言うのは、『漢書』司馬遷傳の師古注に、「劉向別錄曰。名家者流。出於禮官。古者名位不同。禮亦異數。孔子曰。必也正名乎。」と云う文が引かれていることによる。九流の別が劉向に始まるのは、『漢書』敘に、

劉向籍を司りて九流以て別たれ、爰に目錄を著し略洪烈を序す。(劉向司籍。九流以別。爰著目錄。略序洪烈。)

とあるよりも明らかであるが、前に引用した劉歆傳に「復た五經を領し父の前業を卒う。」とあり、諸子と詩賦の校讎が劉向生前に終了していた如く見えることや、荀悅の『漢紀』に『別錄』の文章とおぼしき諸子解説が載っていることなども、傍證となるであろう。⁽³³⁾

以上の考證によって、初めに擧げた假説は確かめられたと思う。まだ一つ、『別錄』は劉向の編ではなく、校讎完了後に劉歆が『七略』と並行して作成したのではないかという懸念が残っているが、これも、「時に又別に衆錄を集め」と云う言葉から、劉向生前中に數次に互つて纏められていったと考えても不都合は無いであろう。⁽³⁵⁾

『七略』は『別録』の指要を撮ったものである。⁽³⁶⁾『七略』の文章は大體劉向の手になるものだと思ふが、たとえ劉向自筆がほとんどなく、劉歆の撰著が大半であるとしても、劉向の意圖を繼承反映していることには疑問の餘地が無い。就中、經傳・諸子・詩賦の總論と諸子類の各論、即ち『漢書』藝文志の六藝略・諸子略・詩賦略の總敘と諸子略の小敘として傳えられる文章は、劉向自身の説であると斷定してもよいと思ふ。⁽³⁷⁾

さて、劉向の目錄學の内容の考察に移りたい。

劉向の目錄學の第一の特徴は、校讎殺青に於ける嚴密で客觀的な態度である。個々の作業の方法即ち義例は、孫德謙『劉向校讎學纂微』等に詳しく説かれているが、校勘及び定本作成に要求される學問的方法を全て備えていると言へる。だが、個々の義例より更に注目すべきは、一つの體系的方法を一貫させようとする、統一を志向する合理主義的意識である。この意識こそ、實は劉向の學問と思想の基本的性格を規定しているものである。

劉向の目錄學の第二の特徴は、學問の源流や師承を重んじる歴史的立場である。⁽³⁸⁾劉向は敘録に於て、その書の學術の源流を指摘し、又、學派の師承關係を敘述している。

學派を系統的に把握しようとする歴史重視の立場は、書籍の排列と分類というより高度な段階に於て、更に明確に發揮されている。一學派内で古いものから順に書物を並べることがもとよりとしても、本來詩・書・禮・樂・易・春秋であつた六藝の順序を、歴史的發生順に易・書・詩・禮・春秋と排列しなおしたことは、⁽³⁹⁾その歴史的立場が意識的なものであつたことを語っている。この六藝の順序が事實か否かは、ここでは問題ではない。劉向が、當時の水準に於て、できるだけ實證的に體系的に學問を捉えようとしていることが重要なのである。かかる歴史的立場の成立には、當世の規範を過去に求める尙古思想や、近きより遠きに及ぼす儒家的思考なども作用しているであろうが、基本的には統一を求める合理主義によるものであると言えよう。

源流への關心から生まれたのが、有名な「九流は王官より出づ」という説である。⁽⁴⁰⁾これは、諸子九流はそれぞれ王官の一つ

の職に本源があるという説である。王官とは、完備されていたという周王朝の官制をイメージしているのであろう。系統をたどれば、本源に行きつかざるを得ぬ。だが、その本源たる官職が、王という統一の根源の下に體系づけられた官制の中に組込まれているからには、諸子九流も亦、本來的には王官という統一體の中に組込まれ體系づけられることになる。この學問の統一的體系的把握こそ、劉向の目錄學の第三の、そして最も重要な特徴である。

諸子のかつて統一されていた。故に、諸子の思想は、本來相調和すべきはずなのである。然るに現在相互に矛盾し對立しているのは、後世の淺薄な者が本筋を曲げ、不純な要素を混入したためである。もし諸子を再統一せんとするならば、各々の純にして善なるものを抽出し、不純なるものを捨て去らねばならない。これはまさしく折衷主義であるが、この折衷主義こそ劉向の目錄學の第四の特徴である。

劉向は敘錄に於て、該書の内容の長短得失を論じているが、この批評こそが敘錄の眼目である。例えば『戰國策』敘錄では、戰國の君主が禮義を無みして攻伐を事とし、儒術の士を遠ざけて權謀術數の徒を信任したことを批判し、次に、秦が益々その傾向を強めた結果、「化道淺薄、綱紀壞敗」となり、「詐僞之弊」によって僅か十四年で滅亡したと非難し、

苟くも詐僞を以て活くるを偷み容れらるることを取る。上自り之を爲さば、何を以て下を率いん。秦の敗れしも亦宜べならずや。(苟以詐僞偷活取容。自上爲之。何以率下。秦之敗也。不亦宜乎。)

と評している。が、引續いて

戰國の時、君德淺薄なれば、之が謀策を爲す者、勢に因りて資と爲し、時に據りて□と爲さざるを得ず。故に其の謀、急を扶け傾けるを持ち、一切の權を爲す。以って國に臨みて教化す可からずと雖も、兵革救急の勢なり。皆高才秀士にして、時君の能く行う所を度りて奇策異智を出だし、危を轉じて安と爲し、亡を運して存と爲す。亦喜ぶ可く、皆觀る可し。

(戰國之時。君德淺薄。爲之謀策者。不得不因勢而爲資。據時而爲□。故其謀扶急持傾。爲一切之權。雖不可以臨國教化。兵革救急之勢也。皆高才秀士。度時君之所能行。出奇策異智。轉危爲安。運亡爲存。亦可喜。皆可觀。)

と云い、見るべき所ありとの肯定的評價も與えている。

この長を採り短を去るという態度は、九流批判に於て更に明瞭に現れている。『漢書』藝文志・諸子略の各家の小敘には、全て「しかじかの點はこの流派の優れた所である。しかし、道理に暗い者がこの流派の學を修めると、かくかくの誤謬を生じる。」という形式の批評が載せられている。この形式は、數術略・方技略の諸家批判にも用いられている。

しかし、この點は良くあの點は悪いというだけでは單なる是々非々でしかなく、統一ある折衷であるとは言えない。折衷を體系づけ統一あるものにするためには、價值を決定する規準が必要である。劉向の用いた規準は六經であつた。六經の義にどれだけ合致しているかで、書籍や流派の價值が判定される。例えば『晏子春秋』敘錄に、

文章觀る可く義理法る可し。皆六經の義に合う。(文章可觀。義理可法。皆合六經之義。)

と云い、『申子』敘錄に、

申子の學、號して刑名と曰う。刑名なる者は、名に循いて以つて實を責むるなり。其の君を尊びて臣を卑くし、上を崇めて下を抑うるは、六經に合うなり。(申子學號曰刑名。刑名者。循名以責實也。其尊君卑臣、崇上抑下。合於六經也。)⁽⁴⁾

と云うが如くである。又儒家は、「文を六經の中に游ばし、意を仁義の際に留め、堯舜を祖述し、文武を憲章し、仲尼を宗師とし、以つて其の言を重んず」るが故に、「道に於て最も高しと爲」されるのであり、逆に、「五經の乖析」が儒學の衰退と考えられているのである。では、劉向にとって六經はいかなるものであつたのか。

『漢書』藝文志・六藝略の總敘に次の如く云う。

六藝の文。樂は以つて神を和ぐ、仁の表なり。詩は以つて言を正す、義の用なり。禮は以つて體を明らかにす、明らかなる者は著見す、故に訓無きなり。書は以つて聽を廣む、知の術なり。春秋は以つて事を斷ず、信の符なり。五者は蓋し五常の道にして相須ちて備わる。而して易之が原爲り。故に曰く、易見る可からざれば、則ち乾坤或いは息むに幾しと。天地と終始を爲すを言うなり。五學に至りては世々變改有り。猶五行の更々事を用いるがごとし。(六藝之文。樂以和神。仁之表

也。詩以正言。義之用也。禮以明體。明者著見。故無訓也。書以廣聽。知之術也。春秋以斷事。信之符也。五者蓋五常之道。相須而備。而易爲之原。故曰。易不可見。則乾坤或幾乎息矣。言與天地爲終始也。至於五學。世有變改。猶五行之更用事焉。⁽⁴²⁾

六經に對しても、劉向の體系化統一化の意識は貫かれてゐる。樂・詩・禮・書・春秋の五經を五常の道の發現とし、五行に比擬するのは、五經が同じ價值を有しているだけではなく、五經が有機的統一體であり、決して偏廢すべからざることを説いているのである。そして、天地の道を具備する易をその根本に据える。是に於て六經Ⅱ六藝は、易の現す天地の道という根源によつて統一され體系づけられるのであり、六經は至上の價值を有することになる。

天地の道に通じ六經の義を體得している者、これを聖人と謂う。古の聖王のまつりごとは、まさしく六經の義の實踐に他ならなかった。諸子九流はその王官より出でたるものであった。諸子は本來、六經を補翼すべきものである。とすれば、諸子を六經によつて統一すること、つまりその長所を折衷することは、可能であるばかりでなく、亦必須の事業なのである。藝文志・諸子略の總敘は、六經による諸子の折衷を聲高らかに主張する。

諸子十家、其の觀る可き者は九家のみ。皆王道既に微にして諸侯力政し、時君世主、好惡方を殊にするより起る。是を以つて九家の説、蠡出して並び作り、各々一端を引き其の善しとする所を崇ぶ。此を以つて馳説し合を諸侯に取る。其の言殊なりと雖も、辟^{たと}えば猶水火の相滅して亦相生するがごときなり。仁と義と、敬と和と、相反して而も皆相成るなり。易に曰く、天下歸を同じうして而も塗を殊にし、一致して而も百慮ありと。今家を異にする者は、各々長ずる所を推し、知を窮め慮を究めて、以つて其の指を明らかにす。蔽短有り^{と雖も}、其の要歸を合すれば、亦六經の支と流裔となり。其の人をして明王聖主に遭い、其の折中する所を得しむれば、皆股肱の材のみ。……若し能く六藝の術を修め、此の九家の言を觀て、短を捨て長を取らば、則ち以つて萬方の略に通ず可し。(諸子十家。其可觀者。九家而已。皆起於王道既微。諸侯力政。時世君主。好惡殊方。是以九家之説。蠡出並作。各引一端。崇其所善。以此馳説。取合諸侯。其言雖殊。辟猶水火相滅亦相生也。仁之與義。敬之與和。相反而皆相成也。易曰。天下同歸而殊塗。一致而百慮。今異家者。各推所長。窮知究慮。以明其指。雖有蔽短。合其要歸。亦六經之支與流裔。使其人

遭明王聖主。得其所折中。皆股肱之材已。……若能修六藝之術。而觀此九家之言。舍短取長。則可以通萬方之略矣。」

かくて、ここに六藝部と諸子部の統一が完成する。劉向の企圖していた『別錄』は、單なる書名リストではなく、整然たる體系を有し、諸學派の價值と意義を闡明した學術批判の書であつたのである。

諸子の得失を論じた著述は、劉向以前にもあつた。『荀子』非十二子篇・『莊子』天下篇・司馬談「六家要旨」がそれである。これらが無ければ、劉向の目錄學は成立し得なかつたであらう。直接的影響を受けたと思われるのは「六家要旨」で、道家儒家等の名稱や是々非々の態度は、これより繼承したものであらう。だが、「六家要旨」には、六家を歴史的に考えたり體系的に捉えたりする風は無い⁽⁴³⁾。この意味で、劉向が眞に對決すべきは『莊子』天下篇であつた⁽⁴⁴⁾。そこには、諸家の系統を動的に捉える眼と、老莊の道によつて諸家を批判折衷せんとする意圖が貫かれている。劉向は、老莊の道を文武孔子の道Ⅱ六經に置き換え、六經を絶對化するとともにそれによつて諸子を判定し、道家に代えて儒家を最高のものとした。

道家優先から儒家優先への轉換は、まさに漢初の道家優勢から後期の儒家獨尊へという思想界の變動に相應するものである。又諸子の體系折衷化は、儒家の獨尊體制がほぼ確立しながらも、諸子思想がなお根強い力を有していたことの反映でもあらう。道・陰陽・法・名・墨の序列は、勿論劉向自身の價值判斷によるものではあるが、まさしく當時の思想界の勢力順であるように思われる。だが、劉向が儒家のみ尊んで諸子を罷黜することなく、諸子を積極的に取入れようとしたのは、社會的情況の反映であるだけではなく、むしろ彼の統一體系化を志向する意識の然らしむ所であつたろう。何故なら、體系化意識は、常にあらゆる要素を取入れ總合しようとする傾向を併せ持つからである。いずれにしろ、劉向の目錄學が、戰國以來の諸子思想の相互の鬭争と融合に與えられた最終的結論であり、學術の一つの到達點であつたことは不動の事實である。

第三章 經 學

前章で見た如く、劉向にとって六經は絶対的規範であつた。本章では、劉向の六經に對する學問、即ち經學について考察する。

I 春秋學⁽⁴⁵⁾

劉向の經學の中で、最も有名で又重要なのは春秋學である。彼は『春秋穀梁傳』の學者であつたとされている。それは『漢書』に、「會々^{たまたま}初めて穀梁春秋を立て、更生を徵して穀梁を受け、五經を石渠に講論せしむ。」(本傳)とあるのを始めとして、繰返し劉向が『春秋穀梁傳』を學んだと記してあるからである。⁽⁴⁶⁾

從來、これらの記事を以つて、劉向は『穀梁傳』の専門家であり、その所説は穀梁説に基くとされてきた。前漢は周知のよう⁽⁴⁷⁾に、師法の重んじられた一經専門の時代であるから、そのように考えられたのも無理からぬ所である。しかし、私見によれば、この一般的見解は正當なものとは言えない。劉向を穀梁學者とするのは全然問題ないが、その所説を全て穀梁説に限定するのは誤りである。以下に、具體的に彼の所説に即して検討していこう。

劉向の上奏文の中で、春秋に關する見解を展開しているのは、三十七歳の時に上つた「條災異封事」(本傳)⁽⁴⁸⁾である。次に、それを逐つて見ていこう。

平王の末年に至り、魯隱(公)の始めて即位するや、周の大夫祭伯乖離して和せず、魯に出奔す。而るに春秋爲に諱みて來奔すと言わず。其の禍殃の此自り始まるを傷めばなり。是の後、尹氏卿を世々にして專恣に、諸侯は背畔して朝せず、周室卑微たり。(至乎平王末年。魯隱之始即位也。周大夫祭伯乖離不和。出奔於魯。而春秋爲諱。不言來奔。傷其禍殃自此始也。是後尹氏世卿而專

恣。諸侯背畔而不朝。周室卑微。）

この部分の前半は『公羊傳』隱公元年の文により、後半は同じく『公羊傳』隱公三年の文によっている。

封事は續けて、春秋に見えたる災異を分類し列舉する。

二百四十二年の間、日食三十六。地震五。山陵の崩陁二。彗星三たび見る。夜常星見えざること（及び）夜中星隕りて雨の如きこと一たび。火災十四。長狄三國に入り、五石隕墜し、六鵠退飛し、麋多く、蜮・蜚有り、鸛鵒來たりて巢つくること、皆一見す。晝冥晦す。雨ふりて木冰る。李梅冬に實つく。七月霜降るに草木死せず。八月菽を殺す。大いに雹雨る。雨雪霪霪序を失いて相乗ず。水・旱・饑・蝻・螟・蠡・蟊として並び起る。是の時に當り、禍亂輒ち應じ、君を弑すること三十六、國を亡すること五十二、諸侯の奔走して其の社稷を保つを得ざる者、勝げて數う可からざるなり。（二百四十二年の間。日食三十六。地震五。山陵崩陁二。彗星三見。夜常星不見。夜中星隕如雨一。火災十四。長狄入三國。五石隕墜。六鵠退飛。多麋。有蜮。鸛鵒來巢者。皆一見。晝冥晦。雨木冰。李梅冬實。七月霜降。草木不死。八月殺菽。大雨雹。雨雪霪霪。失序相乘。水旱饑蝻螟蠡蟊並起。當是時。禍亂輒應。弑君三十六。亡國五十二。諸侯奔走不得保其社稷者。不可勝數也。）

ここに擧げられた災異の一一の出所は、顔師古の刻明に注記する所であり、又五行志には、劉向自身の解釋が述べられている。春秋の災異を計上することは劉向以前にも見え、特に「弑君三十六、亡國五十二云云」はよく言われることであるが、このように全て残らず擧げたのは劉向が最初であろう。ここに彼の總合化傾向が端的に現れている。後に『洪範五行傳論』を著したのも、この傾向から出たことである。

更に注目すべきは、春秋を災異訓戒の書として捉える春秋觀である。かような春秋觀は漢儒通有のものであるが、その提唱者は董仲舒である。董仲舒の對策に、

春秋の譏る所は、災害の加わる所なり。春秋の惡む所は、怪異の施す所なり。邦家の過を書し、災異の變を兼ねるは、此を以って人の爲す所、其の美惡の極は、乃ち天地と流通して往來相應ずるを見さんとてなり。（春秋所譏。災害所加也。春秋

所惡。怪異所施也。書邦家之過。兼災異之變。以此見人之所爲。其美惡之極。乃與天地流通而往來相應。（『漢書』卷五十六）董仲舒傳

とある。劉向はこの董仲舒の春秋觀を全面的に繼承しているのである。

封事はなお續く。

周室に禍多し。晉其の師を質戎に敗り其の郊を伐つ。鄭、桓王を傷つく。戎其の使を執う。衛侯朔召さるるに往かず、齊命に逆いて朔を助く。五大夫權を争いて三君更たがいに立つに、能く正理するもの莫く、遂に陵夷して復た興る能わざるに至れり。（周室多禍。晉敗其師於質戎。伐其郊。鄭傷桓王。戎執其使。衛侯朔召而不往。齊逆命而助朔。五大夫爭權。三君更立。莫能正理。遂至陵夷不能復興。）

夷不能復興。

この最初の部分は『公羊傳』成公元年、次は『左傳』桓公五年、次は『公羊傳』隱公七年、次は『穀梁傳』桓公十六年にそれぞれ依據しており、最後は『左傳』に見える史實に基いている。

かように見えてくると、この封事は春秋三傳全てに依據する所があり、その中では『公羊傳』が重んじられていることがわかる。

次に、五行志について調べよう。五行志の本となった『洪範五行傳論』を劉向が上ったのは、河平陽朔の間、五十五歳ごろのことである。（51）

五行志に於ける災異解釋は、大半が春秋經の記事についてのものである。つまり、經に書せられた災異を陰陽や五行傳で直接的に解釋し、そこに傳を介在させないのが普通である。これは、『公羊傳』『穀梁傳』自體の災異に對する態度を考えれば當然のことであつて、兩傳ではただ災異の内容を記すのみであり、所謂災異思想は全く見られない。故に、五行志の災異解釋がどの傳に依據しているかを逐一考えることは、困難なばかりでなく、餘り意味が無い。それらは勿論、漢代の公羊・穀梁學說を踏まえているには違いないが、その考察は又別に行わるべきである。

しかし、少數ながら、傳を介在させて災異を説く場合も存する。かような場合、劉向が依據するのは『穀梁傳』である。例

え、

釐公二十年五月乙巳、西宮災あり。穀梁以て愍公の宮と爲すなり。諡を以て之を言え、則ち疏なるが如ければ、故に之を西宮と謂う。劉向以爲えらく、釐、妾母を立てて夫人と爲し、以て宗廟に入れり。故に天愍宮に災すと。(釐公二十年五月乙巳。西宮災。穀梁以爲愍公宮也。以諡言之則若疏。故謂之西宮。劉向以爲。釐立妾母爲夫人。以入宗廟。故天災愍宮。)(志上)

と云えるが如くで、このように『穀梁傳』を踏まえているものは、他に六例數えられる。(52) 又、

釐公十年冬、大いに雪雨る。劉向以爲えらく、是より先、釐公妾を立てて夫人と爲す。陰、陽位に居りて陰氣盛んなりと。(釐公十年冬。大雨雪。劉向以爲。先是釐公立妾爲夫人。陰居陽位。陰氣盛也。)(五行志中之下)

とあるのは、『穀梁經』に基いたものであり、

釐公十五年九月己卯、晦し。夷伯の廟に震おつ。劉向以爲えらく、晦は瞑なり。震は雷なり。夷伯は世大夫なり。正晝に雷あり、其の廟獨り冥し。云云(釐公十五年九月己卯。晦。震夷伯之廟。劉向以爲。晦。瞑也。震。雷也。夷伯。世大夫。正晝。其廟獨

冥。)(五行志下之上)

とあるのは、明記はされていないけれども、『穀梁傳』の訓詁を用いている。

以上の點から、五行志に於ける劉向の立論は多く穀梁說に基くと思われ、班固が

董仲舒公羊春秋を治め、始めて陰陽を推して儒者の宗と爲る。宣・元の後、劉向穀梁春秋を治め、其の既福を數え、傳するに洪範を以てし、仲舒と錯う。(董仲舒治公羊春秋。始推陰陽爲儒者宗。宣元之後劉向治穀梁春秋。數其既福。傳以洪範。與仲舒

錯。)(五行志上)

と云っているのは、一應肯定できる。

しかし、五行志に見える劉向の春秋說を、全て穀梁說とすることはできない。公羊說や、『左氏傳』に基く説も存在するのである。まず公羊說について見よう。

文公十一年、狄を鹹に敗る。穀梁・公羊傳に曰く、長狄兄弟三人、一者は魯に之^き、一者は齊に之^き、一者は晉に之^き。……劉向以爲えらく、是の時周室衰微し、三國大爲り、責む可き者なり。云云（文公十一年。敗狄于鹹。穀梁公羊傳曰。長狄兄弟三人。一者之魯。一者之齊。一者之晉。……劉向以爲。是時周室衰微。三國爲大。可責者也。）（五行志下之上）とあるのや、

隱公三年二月己巳、日之を食すること有り、穀梁傳に曰く、日を言いて朔を言わざるは、晦^{みづか}に食あればなりと。公羊傳に曰く、二日に食ありと。董仲舒・劉向以爲えらく、其の後戎天子の使を執え、鄭・魯隱を獲て戴を滅し、衛・魯・宋咸^{みな}君を殺すと。（隱公三年二月己巳。日有食之。穀梁傳曰。言日不言朔。食晦。公羊傳曰。食二日。董仲舒劉向以爲。其後戎執天子之使。鄭獲魯隱。滅戴。衛魯宋咸殺君。）（五行志下之下）

とあるのは、『穀梁傳』を主としつつ、『公羊傳』も参照した如くに見えるが、その實専ら『公羊傳』に基いている。⁽⁵³⁾又、宣公十六年夏。成周の宣榭火あり。榭とは樂器を藏する所以、宣は其の名なり。董仲舒・劉向以爲えらく、十五年、王札子、召伯・毛伯を殺せしに、天子誅する能わず。云云（宣公十六年夏。成周宣榭火。榭者所以藏樂器。宣。其名也。董仲舒劉向以爲。十五年。王札子殺召伯毛伯。天子不能誅。）（五行志上）とあるのと

（殿公）十一年秋、宋に大水あり。……劉向以爲えらく、時に宋の愍公驕慢にして、災を睹るも改めず。明年、其の臣宋萬と博戯す。婦人側に在り、矜りて萬を罵り、萬公を殺すの應なりと。（十一年秋。宋大水。……劉向以爲。時宋愍公驕慢。睹災不改。明年與其臣宋萬博戯。婦人在側。矜而罵萬。萬殺公之應。）（五行志上）とある二條は、明らかに『公羊傳』を採ったものである。

更に又、單に資料的に『公羊傳』を用いる段階を越えて、劉向の思考判斷そのものが『公羊傳』の思想に立脚していたことを示す例がある。例えば、

(昭公) 九年夏四月、陳に火あり。……劉向以爲えらく、……皆外事なり。其の宮館に因らざる者は、之を略するなり。八年十月壬午、楚師陳を滅す。春秋は蠻夷の中國を滅すを與さず、故に復た陳火と書すなりと。(九年夏四月。陳火。……劉向以爲。……皆外事。不因其宮館者。略之也。八年十月壬午。楚師滅陳。春秋不與蠻夷滅中國。故復書陳火也。)(五行志上)とあるのと、

(僖公) 十五年五月、日之を食すること有り。劉向以爲らく、晉の文公將に伯道を行わんとするに象るなり。……日食なる者は臣の惡なり。夜食する者は其の罪を掩うなり。以爲うに上に明王亡きに、桓・文能く伯道を行い、夷狄を攘いて中國を安んぜしは、正しからずと雖も猶可なり。蓋し春秋の實は與して文は與さずの義ならんと。(十五年五月。日有食之。劉向以爲。象晉文公將行伯道。……日食者臣之惡也。夜食者掩其罪也。以爲上亡明王。桓文能行伯道。攘夷狄。安中國。雖不正猶可。蓋春秋實與而文不與之義也。)(五行志下)

とあるのがそれである。『公羊傳』の「外災不書」、「不與夷狄主中國」、「實與而文不與」という凡例や、霸道稱讃の思想を驅使して經意を發明しているのである。⁽⁵⁴⁾劉向の公羊學の素養の深さが窺えよう。

以上が五行志に見ゆる公羊說であるが、なお忘れてならないのは、班固の「仲舒と錯う」との言明にも拘らず、劉向が董仲舒の說をそのまま採用している場合がかなり多いということである。それは、「董仲舒・劉向以爲」若しくは「劉向略從董仲舒說」という形をとる。董仲舒の所説は公羊說とみてよいから、劉向も公羊說を是とする所が多かったことが知られる。

次は『左傳』について。五行志に於ては、春秋經に書せられたる災異だけではなく、『尚書』『左傳』『國語』『史記』等に見ゆる災異についても解釋がなされている。これは『洪範五行傳論』に於て既にそうであつたのであり、そこに、知り得るあらゆる災異を取上げようとする劉向の總合化傾向が如實に現れている。本傳に、

向乃ち上古以來、春秋六國を歴て秦漢に至る符瑞災異の記を集合し、行事を推迹し、禍福を連ね傳せ、其の占驗を著し、類を比して相從え、各々條目有り。凡て十一篇、號して洪範五行傳論と曰う。(向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記。

推迹行事。連傳禍福。著其占驗。比類相從。各有條目。凡十一篇。號曰洪範五行傳論。

とあるが、この記事からも、劉向の災異を總集し且つ體系的に分類しようとする意圖は明白である。

劉向が『左傳』の災異に解釋を下した例は、

左氏傳に曰く、昭公八年春、石、晉にもの言う。晉の平公師曠に問う。……劉向以爲えらく、石は白色を主と爲せば、

白祥に屬すと。(左氏傳曰。昭公八年春。石言於晉。晉平公問於師曠。……劉向以爲。石白色爲主。屬白祥。)(五行志上)

以下、凡て九條を存する。⁽⁵⁵⁾これによって、劉向が『左傳』に通じていたことは明らかであるが、『洪範五行傳論』を奏上したのは、校書を命ぜられた時點と餘り隔たらない時のことであることを考えれば、彼が祕書校讎後に始めて『左傳』を知ったのではなく、相當早くから『左傳』を學んでいたことは確實である。前述の封事に『左傳』に基く説のあったのも、不思議ではない。

ところで、劉向が『洪範五行傳論』を著した意圖は、春秋災異の類型を以って漢代災異の意義を解釋し、皇帝に警告を與えんとするに在った。つまり、春秋災異は典範であり、漢代災異は説かるべき對象なのである。とすれば、『左傳』も典範としての意義を有しているわけである。勿論、『左傳』が春秋經や『公羊』『穀梁』兩傳と同一の典範としての重味を與えられていたとは言えないであろう。『史記』所載の災異について解釋したのも七條あることからして、劉向は『左傳』を、經の大義微言を闡明する「傳」ではなく、經の背後にある史實を示す「史」として捉えていたとみるのが妥當であろう。(文獻資料たる史の重視は、劉向の實證的合理的學風によるものである。)

だが、史と考えられていたとしても、經の解釋に必須のものと見做され、又經と並舉されているのであれば、必然的に『左傳』の地位は向上していく。董仲舒が一言も『左傳』に觸れていないのに比べれば、劉向の『左傳』評價は歴然である。

以上が五行志に於ける劉向春秋説である。表面的には『穀梁傳』が中心になっているが、實際には三傳兼採である。

今度は、『新序』『説苑』『列女傳』について検討しよう。

『新序』に引用された春秋は、ほとんどがある説話もしくは史實に對する評語となっている。それには二種類ある。一つは「春秋曰」として原文をそのまま引用するものであり、もう一つは、春秋の毀譽褒貶を要約したものである。前者の例として、卷四第二十二章・卷五第十章・同二十六章・卷七第一章が挙げられるが、引用は全て『穀梁傳』の文章である。⁽⁸⁶⁾ 後者に當たるのは、卷七の第四章・第五章・第七章・第九章・第二十七章及び卷九第六章であるが、『公羊傳』によるものと⁽⁸⁷⁾ 相半ばしている。

これらの評語が劉向の附加かどうか、斷定的なことは言い難いのであるが、他書に見える同一説話にはそのような評語が無いことから考えて、恐らくは劉向自身が、『新序』に收録の際に附加えたものであらう。劉向は自分の言葉ではなく、春秋の言葉を借りて評價を下しているのである。このことは、劉向にとって春秋が絶對的價值規準であつたことをはっきり示している。

『新序』には、説話全體が『公羊傳』『穀梁傳』から採られているものもある。卷四第七章が莊公十三年、卷五第五章が襄公二十九年、卷八第三章が莊公十二年のそれぞれ『公羊傳』を、卷九第一章が『穀梁傳』僖公十五年の文章を引用している。又、卷七第七章が昭公十九年、卷九第三章が僖公二年、同第六章が定公四年の、それぞれ『公羊』『穀梁』兩傳の文章を折衷している。

『說苑』に於ては、正面から春秋解釋をしているものがある。例えば、奉使篇第一章に、

春秋の辭、相反する者四有り。既に大夫には遂事無く、擅に事を生ずるを得ずと曰い、又、境を出ては、以つて社稷を安んじ國家を利す可き者は、之を専らにして可なりと曰う。既に大夫君命を以つて出づれば、進退大夫に在りと曰い、又、君命を以つて出で喪を聞かば、除行して反らずと曰う者は何ぞや。曰く、此の四者は各々其の科に止まり轉移せざるなり。云云（春秋之辭。有相反者四。既に大夫無遂事。不得擅生事矣。又曰出境可以安社稷利國家者。專之可也。既に大夫以君命出。進退在大夫矣。

又曰以君命出。聞喪。徐行而不反者。何也。曰。此四者各止其科。不轉移也。）

とあるのはその代表的なものであるが、これは實は『春秋繁露』精華篇をほぼ襲ったもので、基く所は言うまでもなく『公羊傳』である。⁽⁵⁸⁾

修文篇は禮制の主要問題のダイジェストとも言うべき重要な篇だが、ここにいくつか春秋解釋が載っている。例えば第二十章に、

春秋に曰く、庚戌、天王崩ずと。傳に曰く、天王何を以て葬を書せざるか。天子は崩を記して葬を記さず。其の時い
うを必とす。諸侯は卒を記し葬を記す。天子の在すこと有れば、其の時いうを必とせず。云云（春秋曰。庚戌。天王崩。傳曰。天
王何以不書葬。天子記崩不記葬。必其時也。諸侯記卒記葬。有天子在。不必其時也。）

とある如くであるが、ここに云う傳とは、『公羊傳』隱公三年の文を指している。他に、第十・第十一・第十九・第二十六の
各章も、『公羊傳』に依據している。⁽⁵⁹⁾

又、『公羊傳』を自在に使つて論を爲すものもある。貴德篇の第二十三章に、

周の天子、家父毛伯をして金を諸侯に求めしむ。春秋之を譏る。故に天子利を好めば、則ち諸侯貪る。云云（周天子使家
父毛伯求金於諸侯。春秋譏之。故天子好利。則諸侯貪。）

とあるのがその例であるが、これも實は『春秋繁露』玉英篇に基くものである。同様に、尊賢篇第二章は精華篇に基き立論し
ている。その外、斷片的に『公羊傳』を引用するものには、貴德篇第一章（隱公五年）や、辨物篇第六章（僖公三十一年）な
どがある。

以上が『說苑』に見える春秋說である。全面的に『公羊傳』に基いていると言え、董仲舒の論を繼承する所も多いことがわ
かる。

『列女傳』に於ては、春秋に基くものは餘り見當らない。詩に重きを置く書だからであろう。貞順篇の「宋恭伯姬傳」がほ
ぼ『穀梁傳』襄公三十年の文を踏襲するのと、孽嬖篇の「魯桓文姜傳」が『公羊傳』莊公元年に基くらしいのとぐらいである。

以上、三書について概見してきたが、『左傳』については言及しなかった。それは、三書に収載する説話で『左傳』と一致するものが甚だ多く、枚舉に勝えぬからである。その一一の指摘は別書に譲りたい。⁽⁶⁰⁾三書の『左傳』と一致する説話が『左傳』から採られたものであることに、もはや疑いは無い。但、それらは道德的意義を有する史實として取上げられているだけで、春秋經と關連づけられていないことに注意しなければならない。つまり、ここでも『左傳』は「傳」としてではなく、「史」として扱われているのである。

だが、『左傳』に史以上の重みを與えている場合も皆無ではない。それは『說苑』修文篇の禮説を述べた個所であつて、第十六・第十九・第二十の三章に、『左傳』が傳として引かれている。第十六章には、

春秋に曰く、正月、公郎に狩すと。傳に曰く、春は蒐と曰い、夏は苗と曰い、秋は獮と曰い、冬は狩と曰うと。(春秋曰。

正月。公狩于郎。傳曰。春曰蒐。夏曰苗。秋曰獮。冬曰狩。)

とあるが、これは『左傳』桓公四年の文である。⁽⁶¹⁾他の二章には隱公元年の文が引かれている。これらは『公羊』『穀梁』兩傳と並ぶ價值を有している。

一般に「春秋」と稱されるのは『公羊傳』であり、『穀梁傳』も時にそう呼ばれることもあるが、『左傳』を「春秋」と稱することはほとんど無い。⁽⁶²⁾劉向に於てもこの區別は守られているが、唯一つ『管子』敘錄に、

管仲周に聘し、敢て上卿の命を受けず以つて高・國に讓る。是の時諸侯管仲の爲に穀に城き、以つて之が乘邑と爲す。

春秋之を書すは賢を褒むるなり。(管仲聘於周。不敢受上卿之命。以讓高國。是時諸侯爲管仲城穀。以爲之乘邑。春秋書之。褒賢也。)

と云うのは例外で、ここの「春秋」は『左傳』僖公十二年を指す。このように、決して顯著ではないものの、『左傳』の傳としての地位向上は、確かに劉向に始まっていると言えよう。

最後に、彼の春秋觀を檢討しておく。春秋の作始については、貴德篇の第一章に、

(孔子) 卒に不遇、故に麟を睹て泣き、道の行われず、德澤洽からざるを哀しむ。是に於て退きて春秋を作り、素王の

道を明らかにして以て後人に示す。(卒不遇。故賂隣而泣。哀道不行。德澤不洽。於是退作春秋。明素王之道。以示後人。)

と云う。これは全く公羊家、特に董仲舒の説と軌を一にしている。⁽⁶³⁾

春秋の意義については、『説苑』建本篇第十五章に、

公扈子曰く、國を有つ者は、以て春秋を學ばざる可からず。生まれながらにして尊き者は驕り、生れながらにして富める者は傲る。生まれながらにして富貴に、又鑑無くして自得する者は鮮し。春秋は國の鑑なり。云云(公扈子曰。有國者。不可以不學春秋。生而尊者驕。生而富者傲。又無鑑而自得者鮮矣。春秋。國之鑑也。)

とあって、春秋が國君治政の龜鑑であることを強調している。「有國者不可以不學春秋」と云う語は、君道篇第三十八章にも見える。その外、存亡禍福を記した書とするのも^(指武篇第五章)、本を立つるに意ありと云うのも^(建本篇第一章)、又災異の書とするのも、結局はこの國君治政の龜鑑とする見方に他ならない。

かくの如き春秋觀は決して劉向に特有なものではなく、春秋を奉ずる者全ての見解であつた。「孔子春秋を成して亂臣賊子懼る。」「春秋は天子の事なり。」^(滕文)と稱揚した孟子以來、この春秋觀は儒家の公理となつた。とりわけそれを強く主張したのは、董仲舒によって完成された漢代春秋公羊學であつた。⁽⁶⁶⁾劉向の春秋觀は、まさに春秋公羊學の傳統を忠實に受繼ぐものである。春秋公羊學の特徴は、春秋の義の政治面への實用化に在る。劉向が「條災異封事」のみならず、繰返し春秋の戒を銘記し春秋の義を實踐すべしと上奏しているのは、⁽⁶⁶⁾その公羊學の立場の現れである。

以上長々と劉向の春秋學を検討してきたが、結論として、劉向は『公羊傳』『穀梁傳』『左氏傳』の三傳全てに通じていたが、その學說上最も多く依據する所は『公羊傳』に在り、又その基本的立場も、漢代春秋公羊學の傳統、特に董仲舒の春秋觀を忠實に繼承したものであつたと言ふことができる。

劉向が『公羊傳』と『左氏傳』を學んでいたことには傍證がある。前者は鄭玄『六藝論』の「公羊春秋、顔安樂の弟子に劉向有り。」^(公羊序疏)と云う記事であり、後者は桓譚『新論』の

劉子政・子駿・子駿の兄の子伯玉、俱に是れ通人なり。尤も左氏を珍重し、子孫に教授す。下は婦女に至るまで、讀誦せざる者無し。^(補4)（劉子政。子駿。子駿兄子伯玉。俱是通人。尤珍重左氏。教授子孫。下至婦女。無不讀誦者。）

と云うものである。⁽⁶⁷⁾『別錄』に左氏學の師承を述べているのも、左氏學に對する素養の現れと言える。一經専門という前漢の常識では、劉向の三傳兼修は特異である。三傳兼修の理由は色々あるが、⁽⁶⁸⁾業務上の必要という外的條件が大きく作用していることは輕視できない。『穀梁傳』は石渠閣會議に参加するため君命によって修めたのであるし、『左傳』の顯彰は、祕書の校讐の際に於ける古文の發見によつて推進されたものであらう。だが、前述した如く、劉向の『左傳』學習は校書以前に始まっているのである。とすれば、より根本的な内面的理由を考えなければならぬ。それは、彼の實證的合理的學風と總合折衷を志向する意識であつた、と私は思う。實證的合理的に春秋の義を把握せんとすれば史實を重視するのは當然であり、それは『左傳』の尊重に繋がる。⁽⁷⁰⁾總合し折衷せんとすれば、三傳に博く通じ、その是なるものを選ばねばならない。

春秋經學史上、劉向の名は、三傳兼修の最初の人として、又『左傳』興隆の端緒を開いた人として不滅であらう。

II 詩 學

劉向が春秋に次いで精しかったのは詩であつた。上奏に多數の詩を引用しているだけでなく、『新序』『說苑』『列女傳』に實に多くの詩句を採っている。就中『列女傳』は、全編に詩を引用した一種の詩傳で、漢代詩經學の重要資料となっている。前漢には所謂三家詩が流行していたが、劉向は魯詩を修めたとされてきた。そう考えられた理由を、陳喬樞は次のように述べている。

劉向父子、世々魯詩を習う。楚の元王傳を考うるに言わく、元王詩を好み、諸子皆詩を讀む。王子郢の客、申公と俱に學を卒う。申公詩傳を爲り、元王も亦之が詩傳を次して元王詩と號すと。向は元王の子休侯富の曾孫爲り。漢人經を傳うるに最も家學を重んずれば、向の世々其の業を修め、說苑・新序・列女傳の諸書、その稱述する所魯詩に出づること疑い

無きを知れり。(劉向父子世習魯詩。考楚元王傳言。元王好詩。諸子皆讀詩。王子郢客與申公俱卒學。申公爲詩傳。元王亦次之詩傳。號元王詩。向爲元王子休侯富曾孫。漢人傳經。最重家學。知向世修其業。說苑新序列女傳諸書。其所稱述魯詩無疑矣。)(『魯詩遺說考』序)

全面的に家學の絶對性に依據した説である。陳氏は明記していないが、劉向が魯學である『穀梁傳』の專家であるとされていることも、劉向魯詩説の一つの根據であらう。劉向魯詩説を採る者には、陳氏の外に、『王應麟』『困學紀聞』・『詩攷』・馮登府『三家詩異文疏證』・陳奐『詩毛氏傳疏』・王先謙『詩三家義集疏』・魏源『詩古微』等があり、『列女傳』に注した王昭圓・梁端も同様である。これらの人々の論據も家學に在る。

しかし、この見解は必ずしも支持できない。劉向が魯詩を學んでいたことは疑いないが、魯詩にのみ限定するのは、春秋の場合と同様危険であらう。やはり具體的に検討して歸納すべきである。但殘念ながら、資料の不備もあって、春秋ほど明確な結論は得られぬようである。

劉向の詩説を見る最良の資料は、ここでも「條災異封事」である。やや長いが、次に引用しよう。

文王既に没し、周公思慕して文王の德を歌詠す。其の詩に曰く、於穆^{あま}たる清廟、肅雍^{さうおう}たる顯相、濟濟^{きき}たる多士、文の德を秉^もると。此の時に當り、武王・周公政を繼ぎ、朝臣内に和し、萬國外に驩^{よろこ}ぶ。故に盡く其の驩心を得て以て其の先祖に事う。其の詩に曰く、來たる有りて雍雍^{いとう}たり、至^{いた}止て肅肅^{さうさう}たり。相^{あひ}くるは維^い辟公、天子穆穆^{もも}たりと。言うところは四方皆和を以て來たるとなり。諸侯下に和し、天、上に應報す。故に周頌に曰く、福を下すこと穰穰^{じやうじやう}たりと。又曰く、我に釐^ら麤^らを飴^{おく}れりと。釐麤とは麥なり。始めて天自り降る。此皆和を以て和を致し天助を獲たるなり。下りて幽厲の際に至り、朝廷和せず。轉^{たが}いに相非怨す。詩人疾み之を憂いて曰く、民の良無き、一方に相怨むと。衆小位に在りて邪議に従い、歎歎として相是^ぜとして君子に背く。故に其の詩に曰く、歎歎^{たうたう}訛^しとして、亦孔^いだ之哀^{かな}し、謀の其れ臧^よきは、則ち具^ぐに是^ぜ違^{ちが}ひ、謀の臧^よからざるは、則ち具に是依ると。君子獨處して正を守り、衆枉に撓^なめられず、勉強して以て王事に從^{したが}えば、則ち反って憎毒讒^{ざん}愬^そせらる。故に其の詩に曰く、密勿^{みつぶ}として事に從うも、敢えて勞を告げず。罪無く辜^こ無けれども、

讒口啓啓たり。是の時に當り、日月薄られ蝕せられて光無し。其の詩に曰く、朔日辛卯、日之を蝕す有り、亦孔だ之醜しと。又曰く、彼の月にして微^かけ、此の日にして微^く。今此の下民、亦孔だ之哀しと。又曰く、日月凶を鞠^つげ、其の行を用いず。四國政無く、其の良を用いずと。天變上に見れ、地變下に動き、水泉沸騰して山谷處を易う。其の詩に曰く、百泉沸騰し、山冢卒^とく崩る。高岸谷と爲り、深谷陵と爲る。哀し今の人、胡^{なん}ぞ慚^{かつ}て懲る莫きやと。霜降るに節を失い、其の時を以てせず。其の詩に曰く、正月霜繁く、我が心憂傷す。民の訛言、亦孔だ之將^{おほ}いなり。言うところは民、是を以て非と爲し、甚だ衆大なりとなり。……詩に又云く、雪雨ること庶^ふ庶たれども、睨^ひを見れば^{こと}津に消えんと。易と同義なり。……詩に云く、我が心石に匪^{ころが}ざれば、轉^{ころが}す可からざるなりと。善を守ること篤きを言うなり。……羣小間隙を窺^{うかが}い見、文字を緣飾し、巧言もて醜詆し、流言飛文民間に誹^{かまひ}し。故に詩に云く、憂心悄悄として、羣小を愠^うると。小人羣を成すは誠に愠^うるに足るなり。(文王既没。周公思慕。歌詠文王之德。其詩曰。於穆清廟。肅雍顯相。濟濟多士。秉文之德。當此之時。武王周公繼政。朝臣和於內。萬國靡於外。故盡得其驪心。以事其先祖。其詩曰。有來雍雍。至止肅肅。相維辟公。天子穆穆。言四方皆以和來也。諸侯和於下。天應報於上。故周頌曰。降福穰穰。又曰。給我釐^{ちり}。釐^{ちり}。麥也。始自天降。此皆以和致和。獲天助也。下至幽厲之際。朝廷不和。轉相非怨。詩人疾而憂之曰。民之無良。相怨一方。衆小在位而從邪議。歎歎相是而背君子。故其詩曰。歎歎訛^し。亦孔之哀。謀之其臧。則具是背。謀之不臧。則具是依。君子獨處守正。不撓衆枉。勉強以從王事、則反見憎毒讒慝。故其詩曰。密勿從事。不敢告勞。無罪無辜。讒口啓啓。當是之時。日月薄蝕而無光。其詩曰。朔日辛卯、日有蝕之。亦孔之醜。又曰。彼月而微、此日而微。今此下民。亦孔之哀。又曰。日月鞠凶。不用其行。四國無政。不用其良。天變見於上。地變動於下。水泉沸騰。山谷易處。其詩曰。百川沸騰。山冢卒^とく崩。高岸爲谷。深谷爲陵。哀今之人。胡^{なん}ぞ慚^{かつ}莫懲。霜降失節。不以其時。其詩曰。正月繁霜。我心憂傷。民之訛言、亦孔之將。言民以是爲非。甚衆大也。……詩又云。雨雪霏^ふ。見睨^ひ津洧。與易同義。……詩云。我心匪石。不可轉也。言守善篤也。……羣小窺見間隙。緣飾文字。巧言醜詆。流言飛文。誹於民間。故詩云。憂心悄悄。愠^う于羣小。小人成羣。誠足愠也。)これは、君子と小人の盛衰の迹を詩を以て綴った一種の歴史概説とも言うべき文章で、劉向の歴史趣味が遺憾なく發揮されているが、そこには、詩の意義を政治に對する美頌もしくは諷刺とする傳統的詩經觀が一貫していることに注意しておく必要がある。劉向の經學の基本的立場は、このように傳統を踏まえた保守的なものであったのである。

封事に引用された詩は、順に、「清廟」「離」「執競」「思文」「角弓」「小旻」「十月之交」「正月」「柏舟」である。これらの詩説を検討するに、大率魯詩説と見受けられる。特に「清廟」と「離」の解釋は、魯詩説であると斷定してよい。⁽⁷³⁾但、「思文」と「小旻」⁽⁷⁶⁾は韓詩説に近いと思われる所もあり、又「十月之交」や「正月」のように詩を以って災異を説明する態度には、齊詩家の影響が感じられる。なお『漢書』に見えるものとしては、「諫延陵秦奢疏」⁽⁷⁶⁾（本傳に「斯干」、⁽⁷⁷⁾「理甘延壽陳湯疏」^(卷七十)）に「采芑」と「六月」、⁽⁷⁸⁾「論星孛山崩疏」（本傳に「蕩」⁽⁷⁹⁾、五行志に「相鼠」と「斯干」⁽⁸⁰⁾）とがそれぞれ引用されている。これらも大體魯詩説と見て問題ないようである。

次に『新序』『說苑』『列女傳』の詩説を検討しよう。この三書の詩説は、二種に大別できる。

その一は、説話や史實に對する評語、もしくは論説の正當の證明として、章末に詩の一部を引用するものである。『列女傳』には、全篇に涉ってかかる詩句の引用がある。『新序』『說苑』に於ても、『列女傳』には及ばないが、かなりかかる詩句の引用がある。注目すべきは、それらの大半が『韓詩外傳』に一致していることである。このような詩の引用は、詩を價值判斷の規準とするか、或いは詩句の眞理性を證明しようとするわけで、評語として、春秋傳の言葉を引用するのと同じの意義を有している。しかし、學説として考えれば、そのほとんどが所謂斷章取義であつて、詩の本義とずれたり、彼此相矛盾するものも少なくない。⁽⁸¹⁾又斷片的であるだけに、三家詩説の相異も出にくい。要するに、そういう詩説の一一の所屬を決定するのは困難なのである。但、『列女傳』には魯詩説が多いと思われ、又、『韓詩外傳』と『新序』『說苑』とが多く一致しているからには、劉向が韓詩説に通じていたことも、まず認めてもよいであろう。⁽⁸²⁾

三書の詩説のうち一は、作詩の事情や意義を説くもので、所謂「小序」に當り、詩説の相異がはっきり現れ易い。この類に挙げられるのは、『列女傳』の「衛姑定姜」「燕燕」・「齊女傳母」「碩人」・「秦穆公妃」「渭陽」・「周南之妻」「汝墳」・「許穆夫人」「載馳」・「召南申女」「行露」・「衛宣夫人」「柏舟」（邶風）・「蔡人之妻」「芣苢」・「黎莊夫人」「式微」、及び『新序』節士篇第八章「二子乘舟」・「黍離」、『說苑』敬慎篇第二十八章「正月」・反質篇第二章「鳴鳩」である。中でも

『列女傳』と『新序』の詩説は「毛詩序」と異なるものとして早くから注目され、魯詩説の佚文として尊重されてきた。が、これも仔細に調べてみると、韓詩説・齊詩説と一致するものが半数以上あり、必ずしも全て魯詩説とは即断できないのである。王引之や馬瑞辰が劉向韓詩説を唱え、全祖望が何家詩とも決定できないと述べた所以も、まさしくここに在ったのである。

以上の考證によって、劉向が魯詩を中心としつつも、韓詩・齊詩をも兼修していたことは、ほぼ確かめられたと思う。彼が三家詩を兼修した動機は、春秋學の場合と同様、その総合的合理的態度によること、もはや重ねて述べるまでもないであろう。

III 易 學

劉向は易にも精通していた。劉歆傳に、「歆及び向始めて皆易を治む。」とあるから、劉向父子の經學の出發點は易に在ったわけである。『別錄』や『七略』に於て、易が六經の筆頭に置かれている理由の一斑はここに在ろう。又儒林傳に、

成帝の時に至り、劉向書を校し、易説を考えて以爲えらく、諸易家の説は田何・楊叔元・丁將軍を祖とし、大誼略同じ。唯京氏のみ異黨と爲す。焦延壽獨り隱士の説を得、之を孟氏に託せども相與に同じからず。(至成帝時。劉向校書。考易説。以爲諸易家之説。祖田何楊叔元丁將軍。大誼略同。唯京氏爲異黨。焦延壽獨得隱士之説。託之孟氏。不相與同。)

とあるが、これによって劉向が漢代の易學の全體に通じ、各家の性格を把握していたことが確かめられる。

前漢の易學が陰陽災異を説く象數易であつたことは周知の事實だが、それは實は中期以後のことであつて、初めは義理を説き訓詁を重んじる派が主流だったのである。⁽⁸⁸⁾ 諸家が祖とする丁寛の易學は、「訓詁して大義を擧ぐるのみ」^(儒林傳)であつた。又、藝文志・六藝略・易敘に、

劉向中古文易經を以つて施・孟・梁丘經を校するに、或いは無咎悔亡を脱去せり。唯費氏經のみ古文と同じ。(劉向以中古文易經校施孟梁丘經。或脱去無咎悔亡。唯費氏經與古文同。)

とあり、費氏易のテキストの精良さを表彰しているが、この費氏易は、「ただ象象系辭十篇の文言を以つて上下經を解説す」

(傳林) だけのものであった。費氏易の評價は、恐らくこの學問的方法をも含んでのものであろう。以上のことから、劉向は十翼を中心として易の大義を擧げる易説、即ち義理易を本筋のものとして評價していたと思われる。彼の傳統的保守的學風からしても、そう考えるのが妥當であらう。劉向の易學が何家に屬するかの説明がどこにも見えないのは、却ってそれが各家分立以前の古い易説を保持していたことを暗示しているのかもしれない。⁽⁸⁸⁾

上奏文に見ゆる劉向の易説は、全て義理を説いたものである。例えば「條災異封事」に、

故に易に否・泰有り。小人の道長ずれば君子の道消え、君子の道消えれば則ち政日々に亂る、故に否と爲す。否とは閉じて亂れるなり。君子の道長ずれば小人の道消え、小人の道消えれば則ち政日々に治まる。故に泰と爲す。泰とは通じて治まるなり。⁽⁸⁹⁾ (故易有否泰。小人道長。君子道消。則政日亂。故爲否。否者閉而亂也。君子道長。小人道消。則政日治。故爲泰。泰者通而治也。)

と云えるは、易の形義を解釋することにより尊賢論を主張したものである。他の易説も皆、易の義を解釋することによって自らの政治主張を展開したものであり、易の道德的意義を重視している。⁽⁹⁰⁾

『新序』『説苑』にも多くの易説が見えている。易を正面から扱ったものとしては、『説苑』敬慎篇第三章・同反質篇第一章⁽⁹¹⁾がある。ともに道家思想の色彩が濃厚だが、易義を説いて正しい處世法を述べた文章で、やはり易の道德的意義を重視している。易の語句を斷片的に引用した場合も、全て政治の得失や道德と結ばれ、その主張を基礎づけ補強するものとして利用されている。その役割に於て、易の引用は、春秋・詩の引用と變る所は無い。引用されるのはほとんどが象・象・繫辭の語句であり、義理を説くものである。『新序』『説苑』に見ゆる易説も義理易である。

かくの如き義理易中心の立場からすれば、易の本義を餘り説かず、専ら災異を事とし、八宮世應・飛伏等の特殊な方法を用いる京房や焦贛の易學が、「異黨」⁽⁹²⁾と批判されるのも當然のことと言えよう。

しかし、劉向の易説に、所謂象數易が皆無なわけではない。それは災異の解釋に用いられる卦氣説である。例えば、

今の十月は周の十二月なり。易に於ては五を天位・君位と爲す。九月、陰氣五に至りて天位に通ず。其の卦を剝と爲す。萬物を剝落し、始めて大いに殺す。云云（今十月。周十二月。於易五爲天位君位。九月陰氣至五。通於天位。其卦爲剝。剝落萬物。始大殺

矣。）
（五行志
中之下）

とか、

易に於て雷は二月を以て出で、其の卦を豫と曰う。言うところは萬物雷に隨いて地より出で、皆逸豫すとなり。八月を以て入り、其の卦を歸妹と曰う。（於易。雷以二月出。其卦曰豫。言萬物隨雷出地。皆逸豫也。以八月入。其卦曰歸妹。）
（五行志
中之上）と云える如くで、前者は消息卦を用い、後者は象辭とともに七十二候によつてゐる。

當時易の地位が向上してきたのは、易が天道を最もよく具現してゐると考えられたからであるが、その見方は、易と曆法の結合によつて齎されたものである。それは當時最新にして且つ最も合理的な思想であつた。⁽⁹⁴⁾劉向も、易を天道を具現するものとして六經の筆頭に置くからには、易の曆法的解釋、即ち卦氣說を正當なものと評價し學習していたに違ひない。又、前にも述べたように、劉向の『洪範五行傳論』は災異の集大成を意圖したものであるが、その解釋に於ても、あらゆる方法手段を用いて合理的に説明しようとしてゐるのである。卦氣說を用いる必要がある場合も當然出てくるわけである。

だが劉向の災異說では、象數易說は必ずしも主要なものではない。易說が用いられるのは、約百二十條の内わずか五條に過ぎず、⁽⁹⁵⁾しかもその内三條は陰陽說の補助的役割しか果たしてゐない。又『京房易傳』の引用もわずか二條だけであり、しかもその一は京房說の誤りを批判したものであり、もう一は京房自身の解釋が珍しくも經文に沿つたものである。⁽⁹⁷⁾恐らく劉向は、意識的に『京房易傳』を採用しなかつたのであらう。⁽⁹⁸⁾卦氣說や京房易などの象數易が、劉向災異說で重んじられない理由として、次の三つが考えられる。一は、災異說の基本は伏生の『洪範五行傳』と董仲舒の春秋公羊學に在り、易說は主要なものではないこと。二は、京房易の師承が餘り明確でなく、恣意的であると判斷したこと。三は、當時の京房易家には、例えば谷永のように王氏に阿附したり、漢家の終末を豫言したりする者がいたであらうこと。⁽⁹⁹⁾

以上より、劉向の易學は義理と象數の兩者を兼ね備えているが、實際の運用では義理易が中心になっていると結論できる。劉向易學の傳統的性格は、陰陽災異說によつて宗教的神祕主義的と評される劉向の思想⁽¹⁰⁰⁾に、人道を重視する一面があることを示すものとして留意すべきである。^(補)

VI 禮 學

劉向は多くの禮書を校讎し定本を作つた。現行本『儀禮』は、劉向の校定本である。⁽¹⁰¹⁾又、現行の『禮記』や『大戴禮』も、『經典釋文』敘や『別錄』の佚文によれば、劉向校定本より出るらしい。⁽¹⁰²⁾これらの記事が全面的には信用できないとしても、劉向が多數の禮書を分類統合したことは、藝文志によつても確實で、彼の禮學の素養の深さが推察される。『說苑』修文篇はその禮學の精華であり、厯大な禮體系のダイジェストを試みたものである。

しかし、彼の禮學に於ては、『儀禮』『禮記』⁽¹⁰⁴⁾そのものは餘り重視されていない。上奏文で『儀禮』や『禮記』の語句を引用するものはほとんど無く、『檀弓』篇に基いた論說が「諫延陵秦奢疏」に見えるだけである。修文篇に於ても、『儀禮』『禮記』の採録・引用は豫想されるほど多くなく、春秋傳と半々くらいである。

『儀禮』『禮記』が餘り重視されないのは、劉向に限つたことではなく、前漢の一般的傾向であつたようだ。『漢書』に載せる上奏文で、『儀禮』『禮記』を引用するものは非常に少ない。禮に關する議論は多いのだが、その場合典據とされるのは、むしろ春秋であつた。「春秋者、禮義之大宗也。」^(史記太史公自序)と稱される所以である。『儀禮』が引用されにくいのは、士禮が中心で王者の禮に適用し難いということもあるかもしれない。又『禮記』は、「七十子後學者所記」^(藝文志原註)と考えられていたから、經に比べて一段評價が下がるのも已むを得なかつたであらう。

劉向の『禮記』不信を物語る有名な例がある。それは、郊祀制の改革⁽¹⁰⁵⁾についての成帝の下問に對する上申である。その中で彼は、郊祀制の改革に反對し、更に宗廟制について、

漢の宗廟の禮に及んでは、擅に議するを得ず。皆祖宗の君、賢臣と共に定めし所なり。古今制を異にし、經に明文無し。至尊至重なれば、疑説を以て正し難し。(及漢宗廟之禮。不得擅議。皆祖宗之君。與賢臣所共定。古今異制。經無明文。至尊至重。難以疑說正也。)(郊祀志下)

と述べ、その改革をも否定した。劉向の節儉・薄葬論や、鬼神崇拜に對する批判的態度からすれば、むしろ改革に贊同するはずだと思われ、彼の意見は聊か了解に苦しむ。⁽¹⁰⁶⁾が、それは姑らく置き、彼が「明文無き疑説」と云っていることに注意しよう。『禮記』に、宗廟制に關する説が皆無なわけではない。「王制」や「祭法」等には明文があり、それらは實際に論争に用いられている程である。劉向がそれを知っていたことは確かである。しかし、彼はそれを「經」とは認めなかつたのである。『禮記』はもとより經ではない。だが、經でなくとも、經と同様の價值を與えられている傳はある。

劉向が『禮記』に經としての價值を認めず疑説としたのは、全體を通しての然るべき體系を見出せぬ、矛盾と不統一に對する不信心からであつたと思われる。⁽¹⁰⁷⁾とすれば、そのことは逆に、劉向が禮説の統一を強く願つていたことを示すものであらう。それは、單なる學問としての禮學説の統一のみを求めているのではない。そもそも禮とは、下は灑掃應對より上は天地の祭祀に至る、人事の世界全てを統轄するものである。禮説の統一は、窮極的には、人事の世界全體の統一を指さねばならない。それは、五經の一たる小なる禮の問題ではない。大なる禮、即ち五經全體の統一をこそ目指さなければならぬ。

その課題に答えたのが、修文篇であつたのではあるまいか。そこに採録されている書を列舉すれば、『尚書』『詩』『儀禮』『禮記』(王制・檀弓・曲禮・射義・奔喪・三年問・祭義・冠義)『樂記』『春秋』(經及び三傳)『論語』『孝經』『尚書大傳』『逸』周書『孟子』『荀子』『晏子春秋』『呂氏春秋』『韓詩外傳』等であり、經傳並びに儒家の最も主要な典籍がほとんど網羅されている。又、禮の内容は、衣服・周旋・冠・婚・寢・聘・黜陟・巡守・田獵・射・葬・喪服・祭祀等であり、やはり主要なものは全て論じられている。

以上の如き内容を有する修文篇は、まさしく「相須ちて備わる」五經の統一であり、人事の世界全體の統一を實現したもの

である。經傳の文句を摘録してあるだけで、どうして五經の統一が實現すると言えるのか。それは、五經は本々一體のものだからである。本來一體の五經の粹を集めているのだから、そこに自からなる統一があるのである。我々はその精粹を取出して並べるだけでよく、あれこれ禮について論じる必要は無い。劉向が禮制の改革に批判的であり、『禮記』について不信感を持ったのは、それが愈々説いて愈々五經の道から離れていくように、彼には思われたのではなからうか。

修文篇には易の引用が無い。これは單なる偶然であらうか。恐らくそうではあるまい。劉向は意識的に易を採用しなかったのであらう。なぜなら、易は天(地)の道を現すものだからである。禮は人の道、即ち五常の道であり五經の世界である。人の道だからこそ、「世々變改も有」るのである。

劉向にとって禮學とは、小なる禮儀の知識ではなく、五經全體の統一を目指す目錄學の立場の實踐であり、思想的營爲であったのである。

なお『樂記』について一言しておこう。修文篇の後四分の一は音樂論であるが、そのほとんどが『樂記』からの引用である。藝文志・六藝略・樂敍に、「劉向書を校し樂記二十三篇を得たり。」とあり、劉向が『樂記』の忠臣であったことは周知の事實に屬するが、修文篇に於て『樂記』がかように重視されているのを見れば、音樂の敎化に果たす意義と、音樂理論としての『樂記』の高度さを、劉向が非常に高く評價していたことがわからう。

V 書 學

劉向は書にも通じていた。上奏や『新序』『說苑』に見える書說の意義は、春秋・詩・易のそれと全く同様である。『說苑』君道篇に書の引用が集中していることからわかるように、書は春秋と同じく、君王治政の鑑と考えられていたのである。但し、三者に比べて引用の頻度は落る。

伏生の『尚書大傳』の評価も、書經に勝るとも劣らぬ程高い。このことは、劉向が前漢今文尚書學の正統を繼承していたこ

とを示している。しかし、彼は一方では、古文尙書學の先驅者でもあったのである。

藝文志・六藝略・書敘に、

劉向中古文を以って歐陽・大小夏侯三家の經文を校するに、酒誥に脱簡一、召誥に脱簡二あり。おおも率ね簡二十五字の者は、脱も亦二十五字、簡二十二字の者は、脱も亦二十二字ならん。文字異なる者は七百有餘。脱字數十。(劉向以中古文。校歐陽

大小夏侯三家經文。酒誥脱簡一。召誥脱簡二。率簡二十五字者。脱亦二十五字。簡二十二字者。脱亦二十二字。文字異者。七百有餘。脱字數十。)

とあり、劉向が古文テキストの優良性を確認表彰したことを明記している。が、それだけに止まらず、劉向自身の學問に於ても、經のテキストとして古文を採用していた可能性さえ存する。と言うのは、彼の引用する書句に古文と一致するものがあるからである。それは、『説苑』の「書曰、睿作聖」(君道篇第二章)と「書曰、在璿璣玉衡、以齊七政」(辨物篇第二章)である。今文は、睿を容に、璿璣を旋機に作る。⁽¹⁰⁸⁾ところがその解釋は、「大道は衆を容れ、大徳は下を容る。」及び「璿璣とは北辰・勾陳・樞星を謂うなり。」と云うものであり、今文説によっている。とすれば、もし『説苑』の文に誤りが無ければ、⁽¹⁰⁹⁾劉向はテキストは古文、解釋は今文という今古文折衷を行っていたことになる。ここに、彼の學問の折衷主義的性格が現れているのであるが、それが、テキストはより優れた古文を、解釋は正統的な今文説をという實證的合理的態度からきたものであることは明白である。

以上で劉向經學の具體的考察を終えるが、六經と並んで『論語』が重んじられていることを附記しておく。

ま と め

以上述べてきたように、劉向は六經全てを學び修めていたのみならず、それぞれの經に於ても、博く數家に通じていた。荀悅の『漢紀』に、「劉向校經典、考集異同云。」として、六經の各家の系統・學說・方法の相違を詳細に述べてあるが、それは『漢書』儒林傳の敘述にほぼ一致している。恐らくは『別錄』に儒林傳の原形が具っていたのであろう。⁽¹¹⁰⁾この記事は、劉向が六經の諸學派に涉つて、その系統と特色とを把握していたことを示している。それは、敘錄に於ける學問の源流と師承とを明

らかにしようとする歴史的立場、經學全體を總合し體系化しようとする基本意識、及びその立場・意識を實現し得た比類なき學力の見事な成果であった。

劉向の經學について、特筆しておくべきことが二點ある。その一つは六經の一體化である。六經は各々獨立してあるのではなく、本來一も缺くべからざる統一體であり、六經全體で天地人三才の道を具備しているのである。これが目錄學に於ける劉向の六經觀であつた。かかる六經觀は、必然的に六經兼修を要求する。一も缺くべからずとは、一も學ばざるべからずだからである。又逆に、六經の兼修が、六經の一體であることを彼に益々強く感得させていったのもあろう。「條災異封事」に代表的に見られるように、彼は一つの主題を複數の經を以て論ずる。『說苑』に於ても、各篇の主題が四、五經の語句によつて論じられ構成されている。修文篇はその代表的例である。このような方法は、六經が一體のものであり、根本的に矛盾しないという認識が無ければ採り得ない。

特筆すべきもう一つは、『左傳』の評價、費氏易・古文尙書(111)の表彰という古文尊重の態度である。古文を宣揚し古文學の始祖となつたのは子の劉歆であるが、劉向の古文尊重の態度が劉歆に於て開花したのである。一經一家専門、師法の墨守という前漢經學の常識からすれば、劉向の博學はまさに驚嘆に値する。尤も、この常識に餘り拘れる必要は無いので、『漢書』に立傳されている程の人であれば、大率自分の専門以外の一、二の經にもある程度は通じており、時には夏侯始昌や王吉の如く五經に通じた人も無いではない。だが彼らも、劉向の博學には及ぶべくもない。その規模に於て劉向に匹敵するのは、唯司馬遷あるのみである。

司馬遷も遍く六經に通じていたばかりでなく、春秋に於ては『公羊傳』と『左氏傳』、詩に於ては三家詩という如く、各家にも博く通じていたのであり、又『史記』に尙書・春秋の古文が載せられているのは周知の事である。(112)更に、司馬遷には初步的なながら、六經を一體的に捉える見方があり、(113)『史記』は六經全體を統括し春秋を繼いで作つたもの、と自ら述べている。(114)司馬遷に六經兼修を行わしめたのは、劉向と同様、源流と系統を明らかにしようとする歴史的立場と、天地人全ての營爲を總合

しそこに眞實を見出そうとする総合主義であつたろう。『史記』はまさしくそうした立場と主義の歴史書である。

劉向と司馬遷の經學の性格はこのように類似しているのであるが、勿論相違もある。それは一言で言えば、經學と史學の違いであろう。司馬遷はあくまでも史學家であり、歴史敘述そのものに重點があり、六經もその一部として取入れられているに過ぎない。⁽¹¹⁵⁾又、六經の精神を把握していればいいので、經書の言葉そのものには餘り拘泥しない。一方劉向は、六經の眞理を歴史によつて證明するのであり、六經の精神を重んじるのはもとより當然だが、經書の言葉そのものにも密着する。六經の一つの言葉から一つの思想を抽出し、次にはそれを六經の別の言葉で證明していく。これが劉向の思考のパターンなのである。⁽¹¹⁶⁾經學的思考と稱することができよう。

又、兩者の學問の相違は、時代狀況の相違にも求められよう。司馬遷の時には、儒學は未だ隆盛ならず、經學も一經一家或いは一博士であり、嚴密な意味での學問としての經學は確立していない。ところが劉向の時代には、各家が學官に並立して抗争し、學說も曰若稽古三萬言と云われるまでに繁蕪なものとなつていた。そして、分裂を續けてきた經學が、今や統合に向うべき機運が熟していたのである。この時に於て、劉向は六經を一體のものとして捉え六經を兼修した。この意味に於て、劉向を最初の總合的經學者と見ることも認められよう。

劉向の著作と傳えられるものに『五經通義』がある。それは『白虎通義』と同様の書物であり、目錄の上では「諸經總義類」に屬する。だが残念ながら、實際は劉向の撰著ではなく、漢魏の間に出來たものである。⁽¹¹⁷⁾しかし、かかる五經總義の書を劉向に假託したことは、經學史上、劉向の經學總合がいかに重要な意義を有していたかを窺わせるに足るであろう。前に述べた劉向の經學の諸特徴は、後漢の經學に繼承されていったのであつた。

しかし、劉向の經學は、後漢の經學、例えばその代表たる鄭玄のそれと全く同質ではない。鄭玄が經文の矛盾の圓滿な解決を目指し、純然たる學問となつてゐるに對し、劉向の學問は、漢室保持という政治目的に集約されており、より實用的であつた。故に、章句の學を修めず大義を重んじるという傳統的性格をも有していたのである。

第四章 政治思想

劉向の經學は、單なる學問のための學問ではなく、常に政治への參畫を意圖していたものであった。本章では、劉向の主要な政治思想の性格を考察する。

I 尊 賢

劉向の政治思想の中で最も顯著なものは尊賢思想である。上奏文や『新序』『說苑』『列女傳』を通じて、君主の義務として最も強調されるのが尊賢なのである。『說苑』尊賢篇は、その名の通り、尊賢思想のエッセンスである。今この篇を中心として、尊賢思想の内容を見ていこう。

國君なるものは、賢人を任用し不肖を退けねばならない。それは、賢人を登用する君主は繁榮するが、不肖を近づける君主は衰退し、はては滅亡に至るからである。尊賢こそ治道の端緒であり、始めを謹むという春秋の精神の實踐なのである。

故に共^つんで維^{おもん}るに、五始の要⁽¹¹⁸⁾、治亂の端は、己を審らかにして賢に任ずるに在るなり。國家の賢に任じて吉、不肖に任じて凶なるは、往世を案じ已事を視れば、其の必ず然るや符を合すが如し。此れ人君爲る者以って慎まざる可からざるなり。(故共維五始之要。治亂之端。在乎審己而任賢也。國家之任賢而吉。任不肖而凶。案往世而視已事。其必然也如合符。此爲人君者。不可以不慎也。)

(119)
(第二章)

『說苑』『新序』は、まさにこの往世の已事集なのである。

君主の興廢は一に係って任ずる所の賢不肖に在り、賢佐無くして功名は有り得ない。

其の君王たる所以は同じうして、功迹等しからざる者は、任ずる所異なればなり。……一人の身にして榮辱俱に施すは、

任ずる所に在り。……國に賢佐俊士無くして、而も能く以って功を成し名を立て、危きを安んじ絶えたるを繼がしむる者は、未だ嘗て有らざるなり。（其所以君王者同。而功迹不等者。所任異也。……一人之身。榮辱俱施焉。在所任也。……國無賢佐俊士。而能以成功立名。安危繼絕者。未嘗有也。）（第五章）

賢佐を得ることが國を榮えさせる所以は、賢佐を得るは即ち民心を得ることであり、一賢を得れば則ち衆賢歸するが故である。従つて君主は、賢人を得ることにのみ意を用いれよい。

國は大なるに務めずして民心を得るに務む。佐は多きに務めずして賢俊を得るに務む。民心を得る者は民之に往き、賢佐を有する者は士之に歸す。……聲同じなれば則ち處異にして相應じ、徳合えば則ち未だ見ずして相親しむ。賢者本朝に立てば、則ち天下の豪、相率いて之に趨く。……常安の國無く、恆治の民無し。賢を得る者は則ち安昌に、之を失う者は則ち危亡す。古自り今に及ぶまで、未だ然らざる者有らざるなり。（國不務大。而務得民心。佐不務多。而務得賢俊。得民心者民往之。有賢佐者士歸之。……聲同則處異而相應。徳合則未見而相親。賢者立於本朝。則天下之豪相率而趨之矣。……無常安之國。無恆治之民。得賢者則安昌。失之者則危亡。自古及今。未有不然者也。）（同上）

賢人を得る、つまり賢人を任用するとは、單に賢人を知っていることや、表面的に尊ぶことを意味するのでは勿論なく、賢人にその思う所を盡くさせることを謂うのである。

桓公曰く、何如なれば而ち霸を害うやと。管仲對えて曰く、賢を知らざれば霸を害い、知りて用いざれば霸を害い、用いて任ぜざれば霸を害い、任じて信じざれば霸を害い、信じて復た小人をして之に參ぜしむれば霸を害うと。（桓公曰。何如而害霸。管仲對曰。不知賢害霸。知而不用害霸。用而不任害霸。任而不信害霸。信而復使小人參之害霸。）（第二十七章）

苑中行氏が賢人を尊び不肖を賤みながら、なお且つ滅亡したのは、賢人を信任しきれず、又不肖を退けきれなかったからであつた。（第三十六章）⁽¹²⁾

賢人に力を盡くさせるためには、彼を然るべき地位に着け、權勢を與えなければならぬ。管仲ほどの人にしても、上卿の

位、國の市租一年分の祿、仲父の稱號の三つを得て、然る後によりやく齊を治めて霸を遂げることができたのである。孔子がそれを評して、

管仲の賢にしてなお、此の三權を得ざるときは、亦其の君をして南面して霸たらしむ能わず。（管仲之賢。不得此三權者。亦不能使其君南面而霸矣。）（第二十六章）

と述べたと云う。權勢が無ければ、賢人もその賢を發揮し得ない。『戰國策』敘録にも、

孔子詩書を論じ禮樂を定め、王道粲然として分明なりと雖も、匹夫にして勢無きを以つて、之に化する者は七十二人のみ。皆天下の俊なれども、時君之を尙ぶ莫し。是を以つて王道遂に用つて興らず。故に曰く、威あるに非ずんば立たず、勢あるに非ずんば行われずと。（孔子雖論詩書。定禮樂。王道粲然分明。以匹夫無勢。化之者七十二人而已。皆天下之俊也。時君莫尙之。是以王道遂用不興。故曰。非威不立。非勢不行。）

とあり、劉向は孔子に威勢無かりしを慨嘆している。

賢人に力を盡くさせるには、厚遇するだけでは不十分で、君主が謙虛な心で賢人にへり下るといふ態度がなお必要である。尊賢篇の冒頭に、

人君の天下を平治し榮名を垂れんと欲する者は、必ず賢を尊びて士に下る。易に曰く、上自り下に下る、其の道大いに光ると。又曰く、貴を以つて賤に下れば、大いに民を得るなりと。夫れ明王の徳を施して下に下るや、將に遠きを懷けて近きを致さんとすればなり。（人君之欲平治天下而垂榮名者。必尊賢而下士。易曰。自上下下。其道大光。又曰。以貴下賤。大得民也。夫明王之施德而下下也。將懷遠而致近也。）

と、下に下るべきことを何にも先がけて主張しているのを見れば、尊賢論に於ける謙虛さの重要性が知られる。孔子も亦、貴を以つて賤に下れば、得ざる無きなり。昔者周公旦天下の政を制し、而も士に下るもの七十人、豈に無道ならんや。士を得んと欲するの故なり。夫れ有道にして而も能く天下の士に下る、君子なるかな。（以貴下賤。無不得也。昔者周公旦制天下

之政。而下士七十人。豈無道哉。欲得士之故也。夫有道而能下於天下之士。君子乎哉。（第二十章）

と云い、謙虚さが君子の道であるとしている。

夏桀には伊尹・關龍逢、殷紂には比干・箕子という聖人賢者があながら、兩王とも彼らを任用しなかったばかりでなく、驕慢に振舞いその忠諫を聴入れなかった。桀紂の滅亡は當然のことである。賢佐が側近に在りと雖も、もしその言を用いざれば無きも同様である。

英明な君主と雖も、賢人の助け無くして霸業を起こすことはできぬ。

夫れ朝に賢人無きは、猶鴻鵠の羽翼無きがごとくなり。千里の望有りと雖も、猶其の意の至らんと欲する所を致す能わず。是の故に江海を游る者は船に託し、遠道を致く者は乘に託し、霸王を欲する者は賢に託す。（夫朝無賢人。猶鴻鵠之無羽翼也。雖有千里之望。猶不能致其意之所欲至矣。是故游江海者託於船。致遠道者託於乘。欲霸王者託於賢。）（第一章）

しかし逆に、素行劣悪なる君主でも、賢人を任用しさえすれば、存續可能だけではなく、榮光さえ手に入れることができる。

此の三者（非仁義、非恭儉、非清潔）は、國を亡し君を失うの行なり。然り而うして桓公兼ねて之有り。管仲・隰朋を得るを以て諸侯を九合し、天下を一匡し、畢く周室に朝せしめて五霸の長と爲る。其の賢佐を得たるを以てなり。（此三者亡國失君之行也。然而桓公兼有之。以得管仲隰朋。九合諸侯。一匡天下。畢朝周室。爲五霸長。以其得賢佐也。）（第七章）

君主の功の成否は、擧げて賢佐を得るか否かに係っている。誠に賢人の存在は偉大なものと言わねばならない。

管仲は桓公の賊であり、百里奚は虜囚の身であった。然るに齊桓・秦穆は、二人を任用して霸を稱えた。君主たる者は、私情を捨てて賢人を任用しなければならないのである。

伊尹・呂尚・管夷吾・百里奚は、此れ霸王の船乗なり。父兄と子孫とを釋つるは、之を疏んずるに非ざるなり。庖人鈞屠と仇讐僕虜とに任ずるは、之に阿るに非ざるなり。社稷を持し功名を立つるの道、然らざるを得ざるなり。猶大匠の宮

室を爲るに、小大を量りて材木を知るがごとく、功校を比べて人數を知る。(伊尹呂尙。管夷吾百里奚。此霸王之船乘也。釋父兄與子孫。非疏之也。任庖人鈞屠與仇讐僕虜。非阿之也。持社稷立功名之道。不得不然也。猶大匠之爲宮室也。量小大而知材木矣。比功校而知人數矣。)

(第一章)⁽¹²²⁾

血縁の親疏や身分の上下に拘束されることなく、國家的見地から廣く考慮して賢人を舉用し適材適所を實現することは、國君の義務なのである。私よりも公が優先する。

君主に尊賢任賢を責むることかくの如くであるからには、臣下にも當然賢人を見出し進める義務がある。『說苑』臣術篇に、身を卑くし體を賤くし、夙に興き夜に寐ね、賢を進めて解す、數々往古の行事を稱して以って主の意を厲し、以って國家社稷宗廟を安んずるに益有らんことを庶幾う。此くの如き者は忠臣なり。(卑身賤體。夙興夜寐。進賢不解。數稱於往古之行事。)

以厲主意。庶幾有益以安國家社稷宗廟。如此者忠臣也。(第一章)

と云い、又、

子曰く、賜よ、汝は徒其の一を知るのみにして其の二を知らず。汝聞くに、賢を進むるを賢と爲すか、力を用いるを賢と爲すかと。子貢曰く、賢を進むるを賢と爲すと。子曰く、然り。云云(子曰。賜。汝徒知其一。不知其二。汝聞進賢爲賢耶。用力爲賢耶。子貢曰。進賢爲賢。子曰。然。)(第四章)⁽¹²³⁾

とあつて、進賢が臣下の重要な任務とされている。賢人を嫉み掩蔽する者は、憎むべき姦臣である。⁽¹²⁴⁾

進賢とは、己より賢なる人物を君に推薦し、自ら彼に下ることを謂う。臣術篇に、

公孫支曰く、……臣賢を見て、之に讓るは臣の祿なり。……臣不肖にして上位に處るは、是君、倫を失うなり。不肖にして倫を失わしむるは臣の過なり。賢を進めて不肖を退くるは君の明なり。云云(公孫支曰。……臣見賢而讓之。臣之祿也。……臣不肖而處上位。是君失倫也。不肖失倫。臣之過。進賢而退不肖。君之明也。)(第八章)

とあり、進賢の責務の重さを傳えている。

進賢に當つても、私情を捨て公の立場に立ねばならないことは言うまでもない。『説苑』至公篇に見える次の話は、公私の別がいかに重要かを示している。

晉の文公咎犯に問うて曰く、誰か西河の守爲らしむ可き者ぞと。咎犯對えて曰く、虞子羔可なり。公曰くと、汝の讎に非ずやと。對えて曰く、君守爲ら可き者を問えり。臣の讎を問うに非ざるなりと。子羔咎犯を見て之に謝す。……咎犯曰く、子を薦めし者は公なり。子を怨む者は私なり。吾私事を以て、公義を害す。云云（晉文公問於咎犯曰。誰可使爲西河守者。咎犯對曰。虞子羔可也。公曰。非汝之讎也。對曰。君問可爲守者。非問臣之讎也。子羔見咎犯而謝之。……咎犯曰。薦子者公也。怨子者私也。吾不以私事害公義。）（第十五章）

このように、賢人を任用し進めることが君臣の至要の責務とされているのであるが、それは、王道政治の根本である公平を實現することになるからなのである。至公篇に、

書に曰く、不偏不黨、王道蕩蕩たりと。至公を言うなり。古に大公を行う者有り、帝堯是なり。貴きこと天子爲りて天下を富有し、舜を得て之に傳え、其の子孫に私せざるなり。……易に曰く、首無く吉と。此蓋し人君の公なり。夫れ公を以て天下を與えたり、其の徳大なり。……彼の人臣の公は、官事を治めれば則ち私家を營まず、公門に在れば則ち貨利を言わず、公法に當りては則ち親戚に阿らず、公を奉じ賢を擧ぐるには則ち仇讎を避けず。君に事うるに忠にして、下を利するに仁あり。（書曰。不偏不黨。王道蕩蕩。言至公也。古有行大公者。帝堯是也。貴爲天子。富有天下。得舜而傳之。不私於其子孫也。……易曰。無首吉。此蓋人君之公也。夫以公與天下。其徳大矣。……彼人臣之公。治官事。則不營私家。在公門。則不言貨利。當公法。則不阿親戚。奉公舉賢。則不避仇讎。忠於事君。仁於利下。）（第一章）

とあるが、尊賢が公平の中核であることがわかう。

以上が『説苑』の尊賢思想の概要である。尊賢論や任賢使能は孔孟以來の傳統的儒家思想であり、劉向の尊賢思想も基本的には儒家に屬することは勿論である。しかし、同時に墨家や法家思想的性格も有していることを見逃してはならない。

親親の情を私として排斥し、身分の上下を無視して廣く人材を登用すべきことを強調するのは、まさしく墨家の尙賢思想に他ならぬ。劉向の「杖銘」に「士必任賢、以必取貴。」（『藝文類聚』卷六十九）とあったと云うが、墨家の尙賢思想が彼の尊賢思想形式の基本的要素であつたことを、明瞭に示すものと言えよう。

又、公私の別を、官の公事と私門の對立とパラルルに捉えていることに、法家思想からの影響が看取できるし、權勢を何よりも重視しているのも法家的な考え方であると言える。上述の例でも明らかのように、尊賢篇には、霸業を尊び管仲を稱えた説話が多い。これらの説話は、齋の稷下の管子學派やその流れを汲む遊説家たちによつて形成されてきたものであろう。思想的には法家系統に屬する。

劉向は、墨家の尙賢思想や、法家の公を先とし威を重んじる思想を攝取しつつ、儒家的傳統に立ち、經書の絶對的權威に依據することによつてそれらの説話を整理し、自らの尊賢思想を構成していったのである。漢代の思想家で尊賢を主張しないものは無いが、劉向のそれは最も典型なものと評價できよう。

劉向の尊賢論は單なる机上の空論ではない。それは、外戚や宦官が專横に振舞い、自分の意見が帝を動かしながらも、ついに重用されることがなかつた時勢に對する抗議として提出されたものであつた。

劉向が災異思想を説いたのは周知の事であるが、彼は災異の生ずる最大の、そして根本的原因を、賢人が任用されざることと歸している。その説は「條災異封事」に詳しい。次にそれを概観して、この項目を終えよう。

劉向は幽厲の際に頻りに災異が起つた原因を、「賢不肖位を易うるの致す所なり」と斷定する。現在の災異の頻發も、無論全く同一の理由によるのである。

今陛下三代の業を開き、文學の士を招き、優游寛容して並び進むを得しめたり。今賢不肖渾殺して白黒分れず、邪正雜糅して忠讒並び進む。……曹を分ちて黨を爲し、往々羣朋し、將に心を同じうして以つて正臣をおとし陥れんとす。正臣進むは治の表なり。正臣あた陥れらるは亂の機なり。治亂の機にあた乗り未だ孰に任ずるかを知らざるに、災異數々しばしばあらわ見る。此臣の心を寒

からしむる所以の者なり。……初元以來六年なり。案ずるに春秋の六年の中、災異未だ稠なること今の如き者有らざるなり。夫れ春秋の異有るも孔子の救い無くんば、猶紛を解く能わざりき。沉んや春秋より甚しきをや。其の然る所以の者を原ぬるに、讒邪並び進めばなり。讒邪の並び進む所以の者は、上疑心多きに由る。既已に賢人を用いて善政を行ふに、如し之を譖るもの或らば、則ち賢人退きて善政還さる。夫れ狐疑の心を執る者は、讒賊の口を來たし、不斷の意を持する者は、羣枉の門を開く。讒邪進めば則ち衆賢退き、羣枉盛んなれば則ち正士消ゆ。（今陛下開三代之業。招文學之士。優游寬容。使得並進。今賢不肖渾糅。白黑不分。邪正雜糅。忠讒並進。……分曹爲黨。往往羣朋。將同心以陷正臣。正臣進者。治之表也。正臣陷者。亂之機也。乘治亂之機。未知孰任。而災異數見。此臣所以寒心者也。……初元以來六年矣。案春秋六年之中。災異未有稠如今者也。夫有春秋之異。無孔子之救。猶不能解紛。況甚於春秋乎。原其所以然者。讒邪並進也。讒邪之所以並進者。由上多疑心。既已用賢人而行善政。如或譖之。則賢人退而善政還。夫執狐疑之心者。來讒賊之口。持不斷之意者。開羣枉之門。讒邪進則衆賢退。羣枉盛則正士消。）

讒邪が黨を組んで賢人を阻害し、君主が優柔不斷で賢人を信任できないことが、災異の原因なのである。故に劉向は、この非常事態を克服するために、帝が迷いを捨て佞邪放逐という斷固とした處置をとることを要求する。そうしてこそ災異は消滅し、代わって祥瑞が來たるであらう。

今陛下の明知を以って、誠に深く天地の心を思い、……祥應の福を考え、災異の禍を省み、以って當世の變を揆り、佞邪の黨を放逐し、險詖の衆を壞散し、羣枉の門を杜閉し、廣く衆正の路を開き、狐疑を決斷し、猶豫を分別して、是非をして炳然として知る可からしめば、則ち百異消滅して衆祥並び至らん。太平の基にして萬世の利なり。（今以陛下明知。誠深思天地之心。……考祥應之福。省災異之禍。以揆當世之變。放逐佞邪之黨。壞散險詖之聚。杜閉羣枉之門。廣開衆正之路。決斷狐疑。分別猶豫。使是非炳然可知。則百異消滅。而衆祥並至。太平之基。萬世之利也。）

劉向の本意が、自分及び同志の登用を期待するに在ったことは言うまでもない。災異説はその目的を達成せんがための手段であり、尊賢思想を補強するものであった。⁽¹²⁵⁾封事にやや先立つ「使外親上變事書」に、

前に弘恭、(蕭)望之等の獄決を奏し、三月して地大いに震う。恭病と移して出で、後復た事を視れば、天陰りて雪雨りき。是に由りて之を言え、地の動くは殆ど恭等の爲なり。臣愚以爲えらく、宜しく弘・(石)顯を退けて以って善を蔽うの罰を章かにし、望之等を進めて以って賢者の路を通ずべし。此くの如くせば、太平の門門きて災異の原塞がれん。(前弘恭奏望之等獄決。三月地大震。恭移病出。後復視事。天陰雨雪。由是言之。地動殆爲恭等。臣愚以爲。宜退恭顯以章蔽善之罰。進望之等以通賢者之路。如此。太平之門開。災異之原塞矣。)(本傳)

とあるのを見れば、その意の在る所は明らかであろう。だが、彼の願望はついに完全には實現されなかった。劉向は一生、尊賢論を主張し続けねばならなかったのである。

II 節

儉⁽¹²⁶⁾

劉向の政治思想のもう一つの柱は節儉論である。彼は奢侈淫亂を非難し、節儉を宗としなければならないと主張する。往世を顧みるに、奢侈淫佚に耽り國を亡し身を失った者は、桀紂を始めとして數知れず、又賢臣が口を極めて諫めたのも、皆この奢侈淫佚であつた。『新序』刺奢篇・『說苑』反質篇・『列女傳』孽嬖篇には、その例が多く集められている。三書はそもそも、後宮の奢侈を戒めんがために作られたものであつた。以下、反質篇を中心に考察を進めていこう。

第六章の李克の言葉に、

凡そ姦邪の心は飢寒よりして起る。淫佚なる者は、文飾の耗⁽¹²⁷⁾なり。彫文刻鏤は農事を害う者なり。錦繡纂組は女工を傷る者なり。農事害わるるは則ち飢の本なり。女工傷らるるは寒の原なり。飢寒並び至りて而も能く姦邪を爲さざる者は、未だ之有らざるなり。男女美を飾りて以って相矜り、而も能く淫佚無き者は、未だ嘗て有らざるなり。(凡姦邪之心。飢寒而起。淫佚者文飾之耗也。彫文刻鏤。害農事者也。錦繡纂組。傷女工者也。農事害則飢之本也。女工傷則寒之原也。飢寒並至。而能不爲姦邪者。未之有也。男女飾美以相矜。而能無淫佚者。未嘗有也。)(¹²⁸)

とあるように、奢侈が非難されるのは、まず何よりも、民用民財を浪費し、足りなくなれば更に賦斂を厚うして民の農時を奪い、民力を殫盡せしめるが故である。⁽¹²⁹⁾

人君の務めは、民を愛護しその生を遂げさせることに在る。君が民を子の如く慈しんでこそ、民も亦君を父母の如く仰ぐのである。もし奢侈をほしいままにし、民生を疲弊させるようなことがあれば、民心は離反する。⁽¹³⁰⁾民は「國の本」である。⁽¹³¹⁾本を失えば、滅亡する他はない。節儉が奢侈か、これが存亡の分れ目なのである。

秦の穆公閑るとき由余に問いて曰く、古者の明王聖帝、國を得、國を失うは、當に何を以ってなるべきや。由余曰く、臣之を聞けり、當に儉を以て之を得、奢を以て之を失うべしと。⁽¹³²⁾（秦穆公閑問由余曰。古者明王聖帝。得國失國。當何以也。由余

曰。臣聞之。當以儉得之。以奢失之。）⁽¹³³⁾（第七章）

かくの如き節儉論は、所謂民本主義であると言える。民本主義思想は『左傳』や『國語』に多く現れ、又周知の如く、孟子の力説して止まざる所であり、傳統的儒家思想である。劉向もそれを繼承しているわけだが、武帝以來の奢侈淫佚と、それによる財政逼迫とを眼のあたりにしていた彼にとっては、聲を大にして節儉を唱えずにはおれなかったであろう。

劉向の節儉論は、上述の如く儒家思想を基調としたものであるが、なお墨子の節用主義と道家の質朴尊重の思想の影響を強く受けているように思われる。

反質篇第四章は墨子と禽滑釐の對話であるが、そこに展開されている思想は、『墨子』の節用篇の趣旨と全く異ならない。⁽¹³⁴⁾恐らく『墨子』の佚文であろう。反質篇には、この他にも『墨子』節用篇と類似の表現が多く、墨家の節用論の影響の大きさを想見させる。民の生産力を重視するのは墨子に始まる思想であるから、民本主義を標榜する限り、何等かの影響を受けざるを得ないであろう。

劉向には又、質を文より優先させる考えもあった。

蓋し禮を重んじて物を貴ばざるなり。實を敬いて華を貴ばず。誠に其の徳有りて之を推さば、則ち安くに往くとして可

ならざらん。……民の性、皆其の欲に勝えず、其の實を去りて之を華に歸す。是を以て苦蠲の器、爭鬪の患起る。爭鬪の患起るは則ち偷む所以なり。然る所以の者は何ぞや。誠を離れて詐に就き、樸を棄てて偽を取るに由りてなり。其の末を追逐して休止する所無し。聖人其の文を抑えて其の質を抗ぐれば、則ち天下反る。……夫れ誠は一なり。一は質なり。

君子は外文有りと雖も、必ず内質を離れず。（蓋重禮不貴物也。敬實而不貴華。誠有其德而推之。則安往而不可。……民之性皆不勝其欲。

去其實而歸之華。是以苦蠲之器。爭鬪之患起。則所以偷也。所以然者何也。由離誠就詐。棄樸而取偽也。追逐其末。無所休止。聖人抑其文而抗其實。則天下反矣。……夫誠者一也。一者質也。君子雖有外文。必不離內質矣。）（第二章）

とあるのがそれで、質を文よりも根本的なものとし、「質に反る」べきことを説いたものである。質が内・一・誠・朴であるのに對し、文は外・二・詐・偽であるとされる。これは、質實を外文より本來的に善なるものとしているのである。又、爭偷が質實を失うがために起こると云うのは、道家（老子）の思想である。儒家に於ても質を重んじ、「禮はその奢らんよりは寧ろ儉なれ」と云い、精神性を優先させてはいるが、理想は文質彬彬たることであり、質そのものに文に勝る根本的價值を認めない。

劉向も儒家である限り、修文篇を反質篇のすぐ前に置いたことからわかるように、文質彬彬を理想としているのであるが、質そのものを善とする道家的傾向のあったことも否定できない。

古の君子は儉を以て禮と爲し、今の君子は汰を以て之に易う。（古之君子。以儉爲禮。今之君子。以汰易之。）（第十五章）

と、禮の本質を儉に置く言葉を載せたり、智恵が人間の本性たる質朴を害なうことを批判する、『莊子』天地篇の機事機心の説と同趣旨の説話を收録したのも（第三章）⁽¹³⁵⁾、その道家的傾向を示すものと言えるであらう。

III 薄葬⁽¹³⁶⁾

節儉思想と關連して注目されるのが薄葬論である。永始元年、劉向は上疏して延陵の制度の泰奢なるを諫め、薄葬を主張し

た。以下その上疏文に従って、内容を見ていこう。

上疏はまず、王者は「安存に居りて危忘を忘れず」の教訓を以って「博く終始を觀」きわめて、國家永續の計を立てねばならぬと云うに始まる。それは、「天命授くる所の者は博く、獨り一姓のみには非ず」、従つて「富貴は常無き」ものだからである。陵の泰奢は國家永續の計ではない、と云うのである。以上を序として本論に入る。

孝文帝は、張釋之の

使し其の中に欲す可きもの有らば、南山を鑿すと雖も猶隙有らん。使し其の中に欲す可きもの無くんば、石椁無しと雖も又何をか感まん。（使其中有可欲。雖鑿南山猶有隙。使其中無可欲。雖無石椁。又何感焉。）

と云う意見を納れて薄葬を實行したが、劉向は、「死者に終極無けれど、國家には廢興有り。」との見地から、この張釋之の言を「無窮の計」と稱賛する。これが本論の始めである。

次に、例によつて、過去の薄葬の事例を列擧する。

易に曰く、古の葬むる者は、厚く之に衣せるに薪を以つてし、之を中野に臧め、封せず樹うえず。後世の聖人之に易うるに以棺槨を以つてすと。棺槨の作るは黃帝自り始まり。黃帝は橋山に葬られ、堯は濟陰に葬られしも、丘壠皆小に、葬具甚だ微なり。（易曰。古之葬者。厚衣之以薪。臧之中野。不封不樹。後世聖人易之以棺槨。棺槨之作。自黃帝始。黃帝葬於橋山。堯葬於濟陰。）

丘壠皆小。葬具甚微。

以下、舜・禹・湯・文王・武王・周公・秦穆・樗里子と續き、

此聖帝明王賢主智士の遠覽獨慮せる無窮の計なり。其の賢臣孝子も亦、命を承け意に順いて之を薄葬す。此誠もて君父を奉安し、忠孝の至りなり。（此聖帝明王賢君智士。遠覽獨慮。無窮之計也。其賢臣孝子。亦承命順意而薄葬之。此誠奉安君父。忠孝之至也。）と總括する。歴史上の聖人賢者は全て薄葬であり、それは忠孝の至誠より出づる行爲であつたのである。

次に、薄葬の禮學的根據を説明する。

夫れ周公は武王の弟なるに、兄を葬ること甚だ微なり。孔子母を防に葬り、古は墓して墳せずと稱するも、丘は東西南北の人なれば、(墓に)識さざる可からざるなりと曰いて、四尺の墳を爲す。雨に遇いて崩る。弟子之を修め以て孔子に告ぐ。孔子流涕して曰く、吾之を聞けり、古者は墓を修めずと。蓋し之を非るなり。延陵の季子、齊に適きて反るときに、其の子死して贏博の間に葬る。穿泉に及ばず、斂するに時服を以てし、封墳して坎を掩うに、其の高さ隠る可きのみ。而して號して曰く、骨肉土に復歸するは命なり。魂氣は則ち之かざる無きなりと。……孔子往き觀て曰く、延陵の季子、禮に於て合えりと。故に仲尼は孝子、延陵は慈父、舜禹は忠臣、周公は弟弟にして、其の君臣を葬むること皆微薄なり。苟くも儉を爲すに非ず、誠に體(137)に便なればなり。宋の桓司馬石槨を爲る。仲尼曰く、速かに朽ちるに如かずと。秦相呂不韋智略の土を集めて春秋を造り、亦薄葬の義を言う。皆事の情に明らかなる者なり。(夫周公。武王弟也。葬兄甚微。孔子葬母於防。稱古墓而不墳。曰丘東西南北之人也。不可不識也。爲四尺墳。遇雨而崩。弟子修之。以告孔子。孔子流涕曰。吾聞之。古者不修墓。蓋非之也。延陵季子適齊而反。其子死葬於贏博之間。穿不及泉。斂以時服。封墳掩坎。其高可隱。而號曰。骨肉復歸於土。命也。魂氣則無不之也。……孔子往觀曰。延陵季子。於禮合矣。故仲尼孝子。而延陵慈父。舜禹忠臣。周公弟弟。其葬君臣骨肉。皆微薄矣。非苟爲儉。誠便於體也。宋桓司馬爲石槨。仲尼曰。不如速朽。秦相呂不韋集智略之土而造春秋。亦言薄葬之義。皆明於事情者也。)

故人を愛惜するの情深きにも拘らず薄葬であるのは、單に儉約のためだけではなく、それが古禮に適い、又死者の肉體が土に歸すという天命に沿うからである。なおこの一段は『禮記』檀弓篇に基いている。孔子と桓司馬の故事は上篇に、季札の事は下篇に見える。又『說苑』修文篇にも引かれている。

次は厚葬の例である。

吳王闔閭に逮び至り、禮に違いて厚葬し、十有餘年して越人之を發く。(逮至吳王闔閭。違禮厚葬。十有餘年。越人發之。)
以下、秦の惠文・武・昭・莊襄・始皇の厚葬を例に挙げ、それらが全て發掘されてしまったこと、始皇の如きは天下の民を苦しめ滅亡の原因となったことを述べ、厚葬の非を宣告する。

以上の歴史事實を以って、劉向は次のように斷定する。

是の故に德彌々厚き者は葬彌々薄く、知愈々深き者は葬愈々微なり。德無く知寡なきものは、其の葬愈々厚く、丘隴彌々高し。宮廟甚だ麗なれば、發掘必ず速かなり。是に由りて之を觀れば、明暗の效、葬の吉凶、昭然として見る可し。

(是故德彌厚者葬彌薄。知愈深者葬愈微。無德寡知。其葬愈厚。丘隴彌高。宮廟甚麗。發掘必速。由是觀之。明暗之效。葬之吉凶。昭然可見矣。)

厚葬は奢侈の振舞いであり、薄葬は節儉の實踐である。奢侈なる者は衰え、節儉なる者は榮える。

周德既に衰えて奢侈なり。宣王賢にして中興し、更めて宮室を儉にし寢廟を小にすることを爲す。詩人之を美む。……魯の殿公に及び、宗廟を刻飾し、多く園臺を築き、後嗣再び絶ゆ。春秋焉を刺る。周宣彼の如くにして昌え、魯秦此くの如くにして絶ゆ。是則ち奢侈の得失なり。(周德既衰而奢侈。宣王賢而中興。更爲儉宮室小寢廟。詩人美之。……及魯嚴公。刻飾宗廟。多

築園臺。後嗣再絶。春秋刺焉。周宣如彼而昌。魯秦如此而絶。是則奢侈之得失也。)

この一段は、薄葬論が節儉論の一環として主張されたものであることをよく示している。

上疏は、以上の證據によつて、延陵の奢侈を戒め、薄葬に戻することを要求して結ばれる。

昌陵へ徙るに及び、埤を増して高きを爲し、土を積みて山と爲す。民の墳墓を發くこと積もりて萬を以って數へ、邑居を營起するに、期日迫卒し功費大萬百餘なり。死者下に恨み、生者上に愁へ、怨氣陰陽を感動す。之に因うるに饑饉を以つてし、物故流離するもの十萬を以って數う。臣甚だ惜う。……之を賢知に謀れば則ち説ばず、以て衆庶に示せば則ち之を苦しむ。……孝文皇帝墳を去りて薄葬し、儉を以って神を安んず、以つて則と爲す可し。秦昭始皇山を増して厚臧し、

侈を以つて生を害す、以つて戒と爲すに足る。(及徙昌陵。增埤爲高。積土爲山。發民墳墓。積以萬數。營起昌居。期日迫卒。功費大萬百餘。死者恨於下。生者愁於上。怨氣感動陰陽。因之以饑饉。物故流離。以十萬數。臣甚惜焉。……謀之賢知則不説。以示衆庶則苦之。……孝文皇帝去墳薄葬。以儉安神。可以爲則。秦昭始皇增山厚臧。以侈害生。足以爲戒。)

以上長々と引用してきたが、要約すれば、劉向の薄葬論の根據は次の五點である。

(イ) 厚葬は盜掘されてしまうが、薄葬にはその恐れが無い。

(ロ) 聖賢は全て薄葬であつたが、暴愚は皆厚葬であつたという歴史事實。

(ハ) 薄葬は禮に合うが、厚葬は禮に違ふ。

(ニ) 死して速かに土に歸するは命である。

(ホ) 厚葬は財用を浪費し、民を困苦せしめるが爲に、災異を生じ反亂を招く。⁽¹³⁸⁾

この五つの根據は、劉向以前の薄葬論に於て根據とされてきたものばかりである。それらを全て集めてある所は、いかにも總合好きの劉向らしい。

(イ) は張釋之の意見であるが、『呂氏春秋』節喪・安死の兩篇に於ても力説されている。

(ロ) は歴史上の事例は全て擧げようとする、劉向の歴史的立場と總合化傾向によるもの。

(ハ) は建前上の最大根據。儒家である劉向にとって、あらゆる主張は經の義に合致するものでなければならなかつた。(ニ) も上述の如く『禮記』に見ゆる説であり、彼の意識では(ハ) に含まれるべきものであろう。易・詩・春秋を引くのも、薄葬が經義に適うことを求める儒家意識の現れである。

しかし、劉向の薄葬論は儒家思想のみによつて成立しているのではない。道家及び墨家の思想をも取入れているのである。

(ニ) は本來、死して眞に歸するという道家思想である。『禮記』の説話そのものも、道家思想の影響を受けて成立したものである。劉向が死して眞に歸するという道家思想を是認していたことは、反質篇に楊王孫の裸葬論を載せていることによつて明らかである。

吾死せば、俛葬して以つて吾が眞に反らんと欲す。……且つ夫れ死なる者は、生を終うるの化にして物の歸するところの者なり。歸する者至るを得、化する者變ずるを得るは、是物各々其の眞に反るなり。其の眞冥冥として、之を視れども形無く、之を聴けども聲無く、乃ち道の情に合う。(吾死、欲俛葬以反吾眞。……且夫死者。終生之化。而物之歸者。歸者得至。而化者

得變。是物各反其眞。其眞冥冥。視之無形。聽之無聲。乃合道之情。(第十八章)

楊王孫は黃老の術を學んだ有名な人であるから、劉向も、これが黃老思想に基く説であることは知っていたと思われる。

(4)は節儉主義の立場からの主張で、實質上の主力はここに在る。劉向の節儉論には、前節で見た如く、墨家の節用論と道家思想の影響があつた。とすれば、節儉主義の立場からする薄葬論に、道家思想とともに墨家の節葬論の影響が見られるのは當然のことであろう。上疏の彼の主張は、まさしく墨家の口吻である。上疏で『呂氏春秋』に觸れているが、それは先に挙げた節喪・安死の兩篇を指す。この兩篇は、儒家の孝道と墨家の節葬論との折衷を圖つたものである。⁽¹⁴⁰⁾劉向がこの兩篇を事の情に明るきものと評價していることは、彼の儒墨折衷の立場を示唆するものである。

墨子は厚葬に加えて久喪をも激しく攻撃するのであるが、劉向は久喪の方は肯定する。修文篇に三年喪のことを論じて「禮之經」と云い、『列女傳』では、三年の喪を持した衛寡夫人を「貞順」に入れている。禮の中核は喪服である。こればかりは譲りようがない。禮をその基盤とする儒家の劉向が、久喪を批判できないのは當然の限界であつた。

IV 教化と刑法

『說苑』君道篇に、「文武俱に行われて威德乃ち成る。既に威德を成せば、民親しみて以って服す。」(第三章)とあるように、政治は文武兩道備らねばならない。然らば文武とは何かというと、それは教化と刑法である。教化と刑法こそ爲政の二大支柱である。

しかし、教化と刑法とは、前者が本務で後者は末業である。刑法は教化の補助手段にしか過ぎないのである。『漢書』禮樂志に載す劉向の言葉に、⁽¹⁴¹⁾

夫れ教化の刑法に比するや刑法輕し。是れ重んずる所を捨てて輕んずる所を急にするなり。且つ教化は待みて以って治を爲す所なり。刑法は治を助くる所以なり。(夫教化之比於刑法。刑法輕。是舍所重而急所輕也。且教化。所持以爲治也。刑法。所以助治

也。

と云う。

ところが今や、刑法のみを重んじて教化を疎かにしていると、劉向は批判する。

今恃む所を廢して、獨り其の助くる所を立つるは、太平を致す所以に非ざるなり。京師に諄逆下順の子孫有る自り、大辟に陥り刑戮を受くる者絶えざるに至るまで、五常の道を習わざるに繇りてなり。夫れ千歳の衰周を承け、暴秦の餘敝を繼げば、民漸く惡俗に漬かり、貪饕險詖にして義理に閑あらず。示すに大化を以てせず、獨り毆るに刑罰を以てするのみならば、終已に改まらざらん。故に曰く、之を導くに禮樂を以てすれば、而ち民和睦すと。(今廢所恃。而獨立其所助。非所以致太平也。自京師有諄逆不順之子孫。至於陷大辟受刑戮者不絶。繇不習五常之道也。夫承千歲之衰周。繼暴秦之餘敝。民漸漬惡俗。貪饕險詖。不閑義理。不示以大化。而獨毆以刑罰。終已不改。故曰。導之以禮樂。而民和睦。)(禮樂志)

秦は、

道德の教え、仁義の化の以って天下の心を綴る無く、刑罰に任じて以って治と爲し、小術を信じて以って道と爲す。

(無道德之教。仁義之化。以綴天下之心。任刑罰以爲治。信小術以爲道。)(戰國策)(叙錄)

という状態であつたがために滅亡した。今のやり方は暴秦を襲うものである。あくまで教化が先であり、刑罰は後であらねばならぬ。教えずして誅するは暴虐であり、明主の政治ではない。『說苑』政理篇に云う、

政に三品有り。王者の政は之を化し、霸者の政は之を威おどし、彊者の政は之を脅おびやかす。夫れ此の三者は、各々施す所有れども、之を化するを貴しと爲す。夫れ之を化して變ぜず、而る後に之を威す。之を威して變ぜず、而る後に之を脅かす。之を脅かして變ぜず、而る後に之を刑す。夫れ刑に至る者は、王者の貴ぶ所に非ざるなり。是を以て聖王は德教を先にして刑罰を後にす。(政有三品。王者之政化之。霸者之政威之。彊者之政脅之。夫此三者、各有所施。而化之爲貴矣。夫化之不變。而後威之。威之不變。而後脅之。脅之不變。而後刑之。夫至於刑者。則非王者之所貴也。是以聖王先德教而後刑罰。)(第一章)

かくの如き考えにより、現状を改革するために、劉向は大いに教化を實施すべしと主張する。その具體的方法是、學校制度を整備し禮樂を振興することである。彼は成帝を説得して、

宜しく辟雍を興し、庠序を設け、禮樂を陳ね、雅頌の聲を隆くし、揖攘の容を盛んにして、以て天下を風化すべし。

此くの如くして而も治まらざる者は、未だ之有らざるなり。(宜興辟雍。設庠序。陳禮樂。隆雅頌之聲。盛揖攘之容。以風化天下。如

此而不治者。未之有也。)(禮樂志)

と述べた。又『說苑』修文篇にも、

天下に道有れば、則ち禮樂征伐天子自り出づ。夫れ功成りて禮を制し、治定まりて樂を作す。禮樂なる者は行化の大なる者なり。孔子曰く、風を移し俗を易うるは樂より善きは莫く、上を安んじ民を治むるは禮より善きは莫しと。是の故に

聖王は、禮文を脩め、庠序を設け、鍾鼓を陳ぬ。天子の辟雍、諸侯の泮宮は、德化を行う所以なり。(天下有道。則禮樂征伐

自天子出。夫功成制禮。治定作樂。禮樂者。行化之大者也。孔子曰。移風易俗。莫善於樂。安上治民。莫善於禮。是故聖王脩禮文。設庠序。陳鍾鼓。

天子辟雍。諸侯泮宮。所以行德化。)(第一章)

と云い、同様の主張をしている。

教化を施し民を禮義に立たしめんとする禮治或いは德治主義は、孔子以來の儒家の根本的思想の一つである。わざわざかかる建議をしたのには、王氏に對する何等かの政治的意圖を有していたに違いないが、基本的には、理想の王道政治を夢見る劉向の儒家としての本領が發揮されたものであらう。

以上のように、劉向は、爲政の所以として禮樂を最高に評價するのであるが、刑法を決して無用視するのではなく、禮樂の補助として不可缺の役割を與えている。實際には、刑法あつての禮樂であり、教化も刑法の威無くしては行い得ないのである。教化して遷らざる者は誅罰する以外にはない。このことは先に挙げた政理篇の文章にも言及されていたが、又『說苑』指武篇にも、

聖人の天下を治むるや、文徳を先にして武力を後にす。凡そ武の興るは服さざるが爲なり。^{ため}文化して改めず、然る後に誅を加う。夫れ下愚は移らず。純徳の化する能わざる所にして、而る後に武力これ焉に加う。^{（聖人之治天下也。先文徳而後武力。）}

凡武之興。爲不服也。文化不改。然後加誅。夫下愚不移。純徳之所不能化。而後武功加焉。^{（第二十四章）}

とあり、武力の必要を認めている。歴史上、誅罰無くして治まったことはなく、むしろ誅罰して後始めて教化を行い得たというのが實情であつた。劉向もそのことは認識していて、「條災異封事」に、

古の明聖自り、未だ誅無くして治まる者有らざるなり。故に舜に四放の罰有り、孔子に兩觀の誅有りて、然る後に聖化得て行ふ可きなり。^{（自古明聖。未有無誅而治者也。故舜有四放之罰。而孔子有兩觀之誅。然後聖化可得而行也。）}

と云っている。

これらの例は、劉向が禮樂教化を優先させつつも、實は徳刑並用の立場を採っていたことを示している。これは言うまでもなく儒法折衷の考え方であり、ここにも劉向の折衷主義が現れている。だが、これは劉向獨自の思想ではない。禮樂と刑罰について論じる漢代の全ての思想家が、比重の差こそあれ、徳刑並用主義を採用している。⁽¹⁴²⁾その典型は董仲舒である。劉向の徳刑並用主義は、董仲舒のそれを繼承したものと言えるであらう。

但、劉向の刑罰思想には、なお兵家思想の影響のあることを指摘しておく必要がある。指武篇には先の例の如く、武備の重要さを説いた章が多いが、その篇名からも窺えるように、兵法書に由來するものがかなりある。ここに、劉向が兵家思想をも攝取していることを知るのである。

刑罰は不可欠のものとは言え、濫用することは勿論許されない。刑罰の實施には、何よりも公平さ正當性が要求される。政理篇に、

夫れ誅賞なる者は、賢と不肖を分ち、有功と無功とを列する所以なり。故に誅賞は以て繆あやまつ可からず。誅賞繆てば則ち善惡亂る。夫れ功有りても賞せられざれば、則ち善勸まず。過有りても誅せられざれば、則ち惡懼れず。^{（夫誅賞者。所}

以分賢不肖。而列有功與無功也。故誅賞不可以繆。誅賞繆則善惡亂矣。夫有功而不賞。則善不勸。有過而不誅。則惡不懼。（第二章）と云い、又、

私善を以て公法を害わず。賞賜無功に加わらず、形罰無罪に施さず、喜びに因りて以て賞せず、怒りに因りて以て誅さず。民を害する者は罪有り、賢を進め過を擧ぐる者は賞有り。（不以私善害公法。賞賜不加於無功。刑罰不施於無罪。不因喜以賞。不因怒以誅。害民者有罪。進賢舉過者有賞。）（第十四章）

とあって、治政への貢献とともに公法に則った嚴格さが要求されている。私情は最も排斥されなければならない。至公篇にはこのような思想を表す説話が數話收められている。

かくの如き賞罰に對する考え方は、法家の信賞必罰の思想と同一のものであると言えよう。が、公孫弘や『春秋繁露』等にも信賞必罰の思想が見られるから、漢儒の法家的傾向は一般的なものと言わねばならない。但、信賞必罰に公私の別の觀念を結合している點に、劉向の特徴が見出せよう。

劉向の禮樂と刑法についての思想は、上述の如く、漢代儒家の傳統に立つものであった。禮樂教化を振興すべしと云う建議も、彼が初めてではなく、賈誼・董仲舒・王吉らが既に行っていた。⁽¹⁴⁴⁾劉向とこの三人の禮樂論は、基本的には同一のものと言つてよく、學校制度の整備も董仲舒の明言する所であつた。⁽¹⁴⁵⁾

しかし、劉向の禮樂教化の宣揚は、思想史的に無意義なものではなかつた。それは、成帝以降顯著となる禮制の復古的改革運動の一翼を荷い、王莽の明堂建設の先驅的役割を果たしたのである。⁽¹⁴⁶⁾彼が自覺的にこの運動に參畫したわけではない。彼はむしろこの運動に反對であつた。⁽¹⁴⁷⁾だが、客觀的には上述の如き役割を果たしたのである。それが可能であつたのは、彼の禮樂觀の復古的性格によるのである。

董仲舒の禮樂論が全面的に陰陽說と天道とに基いているのに對し、劉向はほとんどそういった基礎づけをしない。又、彼の具體的禮學說が『公羊傳』等の經傳をそのまま提出し、自らの意見はほとんど加えていないことは、前章Ⅶで見た通りである。

過去の事例に従って自らの意を述べんとする彼の復古的傾向が、彼の復古的禮樂觀を形成し、董仲舒を繼承しようとする彼の意識にも拘らず、天道よりも人道に重きを置かしめたのであった。劉向の思想に開明的人文主義的一面があるのは、まさしくこれがためである。

V 報 恩

前節で見た如く、刑罰の正當性を要求する劉向は、同時に賞賜の正當性も求めていた。賞賜の正當なることも王道には缺かせぬ要素であり、有功者を賞することは任賢使能の具體的行動である。

しかし、有功者を賞すということは、賞された者に功名を立てるといふ報恩行爲を責めることにもなるであろう。劉向は、恩義を受ければその恩義に報いなければならないと考える。繰返し上疏する理由を、彼は陳湯に次のように語っている。

吾幸いに同姓の末屬なるを得て、るい案世漢の厚恩を蒙り、身は宗室の遺老爲りて三主に歴事せり。上我の先帝の舊臣たるを以て、進見する毎に常に優禮を加う。吾にして言わずんば、孰か當に言うべき者ぞ。（吾幸得同姓末屬。案世蒙漢厚恩。身

爲宗室遺老。歴事三主。上以我先帝舊臣。每進見常加優禮。吾而不言。孰當言者。）（本傳）

宗室意識とともに、報恩の義務感が彼の政治行動を支えていたのである。又「誠子歆書」に於て、

歆に告ぐ、ゆるが忽せにすること無かれ。なんじ若未だ異德有らずして恩を蒙ること甚だ厚し。將に何を以て報いんとするや。

（告歆。無忽。若未有異德。蒙恩甚厚。將何以報。）

と諭しているのも、この報恩の思想によるものである。

劉向の報恩論の全容は、『說苑』復恩篇第一章に詳細に展開されているので、次に引用しよう。

孔子曰く、德は孤ならず、必ず鄰有り。夫れ德を施す者は德とせざるを貴び、恩を受くる者は必ず報ずるを尙ぶ。（とせと）是の故に臣勞動して以て君の爲にして、而も其の賞を求めず。君施を持して以て下を牧し、而も德とする所無し。故に

易に曰く、勞して怨みず、功有りて徳とせず、厚の至りなりと。君臣相與に市の道を以て接す。君祿を懸けて以て之を待ち、臣力を竭くして以て之に報ず。臣に不測の功有るに逮びては、則ち主之に加うるに重賞を以てし、如し主に超異の恩有れば、則ち臣必ず死しても以て之に復す。……夫れ禽獸昆蟲すら猶比假して相報すること有るを知る。況んや士君子の名利を天下に興さんと欲する者に於ておや。夫れ臣、君の恩に復さずして、苟くも其の私門を營むは禍の原なり。君臣の功に報ゆる能わずして行賞を憚る者も、亦亂の基なり。夫れ禍亂の源基は、恩を報ぜざる由り生ず。（孔子曰。

徳不孤。必有鄰。夫施徳者貴不徳。受恩者尙必報。是故臣勞動以爲君。而不求其賞。君持施以牧下。而無所徳。故易曰。勞而不怨。有功而不徳。厚之至也。君臣相與以市道接。君懸祿以待之。臣竭功以報之。逮臣有不測之功。則主加之以重賞。如主有超異之恩。則臣必死以復之。……夫禽獸昆蟲。猶知比假而相有報也。況於士君子之欲興名利於天下者乎。夫臣不復君之恩。而苟營其私門。禍之原也。君不能報臣之功。而憚行賞者。亦亂之基也。夫禍亂之源基。由不報恩生矣。）

ここで注目されるのは、報恩が君臣間の双務的義務とされていることである。政治思想としての報恩論は、むしろ君主の側に重きがある。「君、臣の功に報ゆる能わずして行賞を憚る者も、亦亂の基なり。」と云うのは、歴史に範を求める劉向にとつて、動かし難い眞實であつたに違いない。一般に評判の悪かつた陳湯・甘延壽の功績に對し、褒賞を賜うべしと斷固と主張しているのも、その報恩思想からすれば當然の行動であつた。

君は賞賜を與えても恩に着せず、臣は勞動するも賞賜を求めず、というのが理想であり建前であるが、現實にはそんなきれいな事は通用しない。實際は、君主は賞賜を以て臣下を操り、臣下は賞賜目當に働くのである。君主は賞賜を手段とし、臣下は賞賜を目的とする。「君臣相與に市の道^{あきない}を以て接す云云」と云う言葉は、賞賜の手段化を是認するものである。前節の刑罰思想と合せ考えれば、劉向に、賞賜と刑罰とを、君主が臣下を統括する手段と見做す考えのあつたことがわかる。このような見解は、まさに韓非の二柄論に他ならない。

賞賜の性格が右のように變ずれば、本來忠誠の發露であつた報恩も、功利的性格を帯びてこざるを得ない。その傾向を更に

助長したのが、報恩思想と因果應報觀の結合であつた。因果應報觀は漢代思想の一つの基調であつた。兩者が結びつくとうなるかと言うと、恩恵を施しておけば將來得をする、即ち「情は人の爲ならず」という卑近な思想に墮してしまふのである。復恩篇の第九章・第十章は、そういう思想を端的に表している。いずれも小恩を施しておいた御蔭で大福を得たという話で、それぞれ「此德出而福反也。」「此有陰德者、必有陽報也。」と云う言葉で結ばれている。

だがここに至れば、新たな危険が生まれてくる。それは、私恩を施して私黨を形成する人間（例えば戰國の四君や當代の王氏の如き）の出現である。それを防ぐために、劉向は「私善を以つて公法を害わず」と云い、賞賜の正當性を要求したのであつたが、更に根本的に、臣下は君に對して恩を報ずるのみで、自ら私恩を施し私家のことを圖つてはならないと主張するのである。「臣、君の恩を復さずして、苟くもその私門を營むは禍の原なり。」と云うのがそれである。

この意見は、賞賜や爵祿の賦與權を皇帝一人に限定し、決して大臣にその實權を左右させてはならない、という考えから出たものである。劉向の私門への憎しみは深い。⁽¹⁴⁹⁾報恩のためと稱して上られた「極諫用外戚封事」に、「夫れ大臣權柄を操り國政を持するに、未だ害を爲さざる者有らざるなり。」（本傳）と云い、危亡の理由を「御臣之術」を失つたことに求めている。又この封事に、

春秋成敗を擧げて禍福を録すに、此くの如き類甚だ衆し。皆陰盛んにして陽微かに、下臣道を失うの致す所なり。（春秋舉成敗。錄禍福。如此類甚衆。皆陰盛而陽微。下失臣道之所致也。）

とある通り、五行志に見ゆる災異の原因の大半は、大夫が公侯の權力を奪い國政を牛耳っていることに歸せられている。

實權を皇帝一人にのみ掌握せしめんとするのは、益々法家思想の中核に近づくものである。だが、劉向の願望が皇帝權力の確立に在る以上、それはもとより已むを得ないことであつた。

VI ま と め

劉向の政治思想は獨創性のあるものではない。それは大半、漢代の政治思想と重なり合う。劉向の意圖は、過去に規範を求め、それを総合折衷することによって現状を批判し打破することに在った。⁽¹⁵⁰⁾獨創性に乏しいのも當然である。獨創性の無さは獨り劉向のみに限らず、漢代思想家全ての缺點である。又、折衷的性格も全ての者に共通する。だが、その折衷は意識的なものではない。諸家の特質を把握し、その原點を踏まえ、體系的に統一し折衷するという所に、劉向の政治思想の思想史的意義がある。又その故に、彼の政治思想は、戰國諸子の思想を直接的に繼承するという古典的性格を有することになり、人文主義的一面を保持し續けたのであった。

儒家を中心に、墨家・法家・道家・兵家を折衷して成ったのが、劉向の政治思想である。特に取上げなかったが、なお從横家・名家の影響も指摘できる。殊に墨家と法家の影響は大きい。客觀的に見れば、尊賢論と節儉論には儒家よりも墨家の色合が濃しい、刑罰賞賜についての議論は純然たる法家の風を示している。

しかし、劉向はあくまでも儒家なのである。少なくとも主觀的には。墨家や法家の傾向がどんなに強まろうとも、彼の意識の上では、儒家の地位は揺がない。何故なら、墨家・法家全體を評價しているのではなく、それぞれの是なる所、即ち六經の義に合うもののみを採用しているからである。

劉向が思想的影響を最も多く受けた人の一人に晏子がいる。但し、實在の晏嬰ではなく、理想的人物として傳説化された晏子である。『新序』『說苑』を通じて、孔子に次で多く登場するのは晏子であろう。晏子の政治思想は、節儉・尊賢・禮義の尊重であつた。まさしく劉向のそれと一致する。劉向自身、『晏子春秋』敍錄に於て、「以節儉力行」「內能親親、外能厚賢」と評している。晏子はその節儉論・尊賢論の故に墨家からも尊崇された。それで、墨家系説話の主人公にもなっている。⁽¹⁵¹⁾後世、晏子墨家説の起る所以である。⁽¹⁵²⁾だが劉向は、『晏子』を「皆六經の義に合う」として儒家に分類した、いやしなければならな

かった。それは、自らの思想が六經の義に合い、儒家であることの證であつたからである。⁽¹⁵³⁾

このように、經義に合うか否かの判定には、獨斷的な一面がある。この獨斷は、經義に基き、又經義によって保證される個々の政治思想の構造にも見出せる。例を、先の報恩に採ろう。復恩篇の冒頭に、「德不孤、必有鄰。」と云う孔子の言葉を引用し、以下に報恩論を展開しているが、この孔子の言葉からは、どうしたつて前述の如き報恩思想は出て來ない。しかし、劉向は德を恩德の意味にとることによって、それを導き出したのである。

又「極諫用外戚封事」の續きに、

故に書に曰く、臣の威を作し福を作すこと有るは、而の家に害あり、而の國に凶ありと。孔子曰く、祿公室を去り、政大夫に逮ぶは危亡の兆なりと。(故書曰。臣之有作威作福。害于而家。凶于而國。孔子曰。祿去公室。政逮大夫。危亡之兆。)

とあるが、この書や孔子の言葉が、漢の皇帝權力の確立に客觀的に適用し得るかどうかは問題ではない。表面的に自己の主張を裏づけてくれればよいのである。しかし、彼の意識では、忠實に經義を實踐しているのである。六經の義による思想形成もしくは諸子思想の折衷には、このような性格があるのである。

第五章 倫理思想

I 立 節

個人としていかに生きべきかということは、勿論その政治思想と無關係ではない。君主に要求された徳目は、一般の個人にもほぼ適用される。特に、勇氣があつて信義に厚く、廉潔であることが必須である。かかる要求を具備した理想的人物を、劉向は「節士」⁽¹⁵⁴⁾或いは「士君子」と呼ぶ。即ち賢人の謂である。

『説苑』立節篇第一章に、士の要件を説いて次の如く云う。

士君子の勇有りて行いに果なる者、以って節を立て義を行わずして、以って妄りに非名に死するは、豈に痛ましからずや。士は身を殺して以って仁を成し、害に觸れて以って義を立て、節理に倚りて死地を議せざることを有り。故に能く身死して名來世に流る。勇斷有るに非ざれば、孰か能く之を行わんや。……故に夫れ士、義を立て道を行わんと欲すれば、難易を論ずること母くして而る後に能く之を行い、身を立て名を著さんとすれば、利害を顧みること無くして而る後に能く之を成す。……卑賤貧窮は士の恥に非ざるなり。夫れ士の恥ずる所の者は、天下忠を擧ぐるに士焉これに與らず、信を擧ぐるに士焉に與らず、廉を擧ぐるに士焉に與らざることをなり。三者身に在れば、名後世に傳わり、日月と並びて息まず、無道の世と雖も汚す能わず。(士君子之有勇而果於行者。不以立節行義。而以妄死非名。豈不痛哉。士有殺身以成仁。觸害以立義。倚於節理。而不議死地。故能身死。名流於來世。非有勇斷。孰能行之。……故夫士欲立義行道。毋論難易。而後能行之。立身著名。無顧利害。而後能成之。……卑賤貧窮。非士之恥也。夫士之所恥者。天下學忠而士不與焉。學廉而士不與焉。三者在乎身。名傳於後世。與日月並而不息。雖無道之世。不能汚焉。)(156)

節士の基本的要件は忠・信・廉であり、それを全うすることが立節行義である。君子の願いとする名聲も、節を立て義を行ってこそ擧がるのである。かかる立場から、劉向は屈原を高く評價し、その忠廉を追慕して「九歎」を作っている。(156)又、立節篇・『新序』節士篇及び義勇篇に、屈原に類する節士の言動を収めている。

かくの如き節士は、まさしく任俠の風を帯びる。前漢には任俠的氣風が盛んであったが、劉向もその影響を受けているのであろう。しかし、節士と任俠とは同一のものではない。任俠は、仁義の道や禮節を知らず、往々公を忘れて私に趨り、敢えて貧しく敢えて死に急ぐ者である。節士とは大節の士であり、小節に殉ずる者のことではない。例えば、徒御に速やかに國を得るであろうと云われた晉の太子は孝を損じたとして自殺したが、その行爲は、

君子曰く、……自殺に至りし者は、國を欲するを疑われしが爲なり。己の國を欲せず以って君を安んずること、亦以つ

て明らかなり。一愚御の過言の故の爲に、身死して子の道を廢し祭祀を絶つに至るは、孝と謂う可からず、嫌を遠ざくと謂う可きのみ。一節の士なり。(君子曰。……至於自殺者。爲見疑於欲國也。己之不欲國以安君。亦以明矣。爲一愚御過言之故。至於身死。廢子道。絶祭祀。不可謂孝。可謂遠嫌。一節之士也。)(節士篇第十章)

と批判されている。他にも、申包胥・申徒狄らが、小節を守るのみで大節を忘却していると批判されている。これは、死を好んで生を惡むに非ざるなり。富貴を惡んで貧賤を樂むに非ざるなり。其の道に由り、其の理に遵いて尊貴己に及ぶは、士辭せざるなり。(非好死而惡生也。非惡富貴而樂貧賤也。由其道。遵其理。尊貴及己。士不辭也。)(立節篇第一章)という儒家の富貴觀からは當然の批判であつた。

任俠が墨家集團に由來するものであることは定説である。(157)劉向自身がそのことを意識していたかどうかは別として、客觀的には、節士は儒家的君子と墨家的任俠の折衷であると言えよう。士君子という名稱は、いかにもその折衷にふさわしい。

II 敬 慎

立節が、實踐倫理でありながらも、理念的當爲としての一面がかなり強いのに對して、劉向の日々の實際の行動・態度を律していた處世觀は、敬慎の思想であつたと思われる。日々の小さな行爲の積重ねが、結局は全てを決めてしまうのである。次に、『說苑』敬慎篇によつてその内容を考察していこう。

劉向は、身の存亡禍福は、敬慎するとせざるとによりて分たると考えている。

存亡禍福は、其の要身に在り。聖人重く誠めて、忽せにする所を敬慎せしむ。中庸に曰く、隠れたるより見るるは莫く、微かなるより顯るるは莫しと。故に君子は能く其の獨りを慎むなりと。諺に曰く、誠めば詬無く、思えば辱無しと。夫れ誠めず思わずして、而も以つて身を存し國を全うする者は亦難いかな。詩に曰く、戰戰兢兢、深淵に臨むが如く、薄氷を履むが如しと。此の謂なり。(存亡禍福。其要在身。聖人重誠。敬慎所忽。中庸曰。莫見乎隱。莫顯乎微。故君子能慎其獨也。諺曰。誠無詬。)

思無辱。夫不誠不思。而以存身全國者。亦難矣。詩曰。戰戰兢兢。如臨深淵。如履薄冰。此之謂也。(第一章)

敬慎とは、傲慢驕奢を避け、思慮深く恭敬もて人と接し事と對するを謂う。敬慎しない時には禍を招く。「夫れ福は隱約より生じ、禍は得意より生ず。」(第十三章)とあるように、我が意を得た者は驕慢になり易い。我が意を得てしかも驕慢に陥らぬことは至難の業だが、それを爲し得てこそ有徳者たり得るのである。

孔子曰く、滿を持すの道は、挹おさえて之を損することなり。子路曰く、之を損するに道有りや。孔子曰く、高くして而も能く下り、滿ちて而も能く虚しく、富みて而も能く儉に、貴にして而も能く卑く、智ありて而も能く愚かに、……是を損して極めずと謂う。能く此の道を行うは、唯至徳者のみに及ぶ。(孔子曰。持滿之道。挹而損之。子路曰。損之有道乎。孔子曰。高而能下。滿而能虚。富而能儉。貴而能卑。智而能愚。……是謂損而不極。能行此道。唯至徳者及之。)(第四章)⁽¹⁵⁸⁾

敬慎とは自ら損し下り、極に至らぬことでもある。「自ら損する者は益し、自ら益す者は缺く」のである。自ら損するとは、即ち謙讓なることである。謙讓によつてのみ、身を保ち得るのである。

謙なる者は、恭を致して以つて其の位を存する者なり。夫れ豊明にして動く、故に能く大なり。苟くも大にすれば則ち虧く。(謙也者。致恭以存其位者也。夫豊明而動。故能大。苟大則虧矣。)

謙讓が美徳である所以は、それが滿つれば缺けるといふ天地自然の道に相應するからである。

日中すれば則ち呉かたむき、月盈つれば則ち食す。天地盈虚し、時と消息す。是を以つて聖人敢えて盛に當らず。(日中則呉。

月盈則食。天地盈虚。與時消息。是以聖人不敢當盛。)(以上第三章)

否、謙讓の徳は天地の道そのものとさえ言えるのである。

夫れ天道は滿てるを毀ちて謙に益し、地道は滿てるを變じて謙に流れ、鬼神は滿てるを害して謙に福し、人道は滿てるを惡んで謙を好む。是を以つて衣成れば則ち衽を缺き、宮成れば則ち隅を缺き、屋成れば則ち錯(?)を加う。成らざるを示す者は、天道然ればなり。(夫天道毀滿而益謙。地道變滿而流謙。鬼神害滿而福謙。人道惡滿而好謙。是以衣成則缺衽。宮成則缺隅。屋成則

加錯。示不成者。天道然也。)(第一章)

以上が敬慎の思想であるが、談叢篇にも同様の思想が散見される。この敬慎の思想を劉向が自らの處世觀としていたことは、「誠子歆書」に、

董生云えること有り、弔う者門に在り、賀す者閭に在りと。言うところは憂い有れば則ち恐懼して事を敬み、事を敬めば則ち必ず善功有りて福至るとなり。又曰く、賀す者門に在り、弔う者閭に在りと。言うところは福を受くれば則ち驕奢に、驕奢なれば則ち禍至るとなり。……今若年なんじ少くして黃門侍郎を得たり、要顯の處なり。新に拜せられなば、皆貴人に謝して叩頭せよ。謹しむ戰戰慄慄として、乃ち必ず免る可からん。(董生有云。弔者在門。賀者在閭。言有憂則恐懼敬事。敬事則必有善功而福至也。又曰。賀者在門。弔者在閭。言受福則驕奢。驕奢則禍至。……今若年少得黃門侍郎。要顯處也。新拜。皆謝貴人叩頭。謹戰戰慄慄。乃可必免。)

と云うのによつて明白であるし、又、「廉靖にして道を楽しみ、世俗に交接せず、専ら思いを經術に積み、晝は書傳を誦し、夜は星宿を觀る。」(本傳)という日常生活を送っていたのも、この敬慎の思想の實踐であつたのであろう。

敬慎の思想は、引用文からも明らかのように、易の謙・損を尊ぶ思想をその根幹としているが、そこに老子の思想の強い影響があることも亦明白である。老子も謙讓を説き、謙讓の徳を具現するものとして柔弱を尊ぶ。敬慎の思想は、易の謙・損を尊ぶ思想と、老子の柔弱を尊ぶ思想との折衷であるとも言える。第六章に『老子』と易の語をそれぞれ引き、その纏めとして、
夫れ謙不足の柔弱を懷いだき、四道之を助いたくれれば、則ち安やすくに往くとして其の志を得ざらんや。(夫懷謙不足之弱。而四道者助之。

則安往而不得其志乎。)

とあるのは、その折衷の迹を明瞭に示す例である。

『新序』『說苑』には『老子』の引用が十數條あり、諸子の中では多い方であるばかりでなく、「故曰」「此之謂也」というような、經書に準じた扱いをされている唯一のものである。老子の評價は際立って高い。劉向には『說老子』四篇の著があり、
(159)

父の劉徳は黃老の術を治めた人であつた。⁽¹⁶⁰⁾ 劉向は年少より『老子』を學び、それに精通していたことは疑いない。劉向の處世觀に老子の思想が色濃く反映しているのも、又道家を儒家に次ぐものとして評價しているのも、蓋し當然である。

しかし、敬慎の思想は劉向のみのものではない。公的には仁義禮樂を鼓吹し、私的には老子の處世術を行うというのが、漢代士人の、否中國知識人の一般的傾向であつたと言ふも過言ではない。劉向もその一つの典型に過ぎない。但、一般の敬慎思想は理論的に形成されたのではなく、むしろ素朴な人生の知恵と言ふべきものである。劉向が易と老子を深く學び、兩者を折衷し敬慎思想をより高度な段階に推進したのは、彼の功績である。

敬慎思想は、本來保身のための處世術であつた。しかし劉向は、それを積極的なものと轉換させた。謙讓恭敬に政治的意義を賦與し、尊賢論・節儉論の基礎としたのである。周公が、決して土に對して驕り高ぶつてはならぬと、伯禽を戒めた言葉に、

徳行廣大にして而も守るに恭を以つてする者は榮え、土地博裕にして而も守るに儉を以つてする者は安く、祿位尊盛にして而も守るに卑を以つてする者は貴く、……博覽多記にして而も守るに淺を以つてする者は廣し。此の六守は皆謙の徳なり。夫れ貴きこと天子爲りて四海を富有し、謙ならざる者は、天下に先んじて其の身を亡す。桀紂是なり。慎まざる可けんや。故に易に曰く、⁽¹⁶¹⁾ 一つの道有り。大は以つて天下を守るに足り、中は以つて國家を守るに足り、小は以つて其の身を守るに足る。謙の謂なりと。(徳行廣大。而守以恭者榮。土地博裕。而守以儉者安。祿位尊盛。而守以卑者貴。……博覽多記。而守以淺者廣。

此六守者。皆謙徳也。夫貴爲天子。富有四海。不謙者先天下亡其身。桀紂是也。可不慎乎。故易曰。有一道。大足以守天下。中足以守國家。小足以守其身。謙之謂也。(第二章)

とあるが、これは敬慎＝謙讓を以つて政治を行わんとするものである。

ここに、敬慎は實踐倫理となつた。敬慎という道家的處世術は、修身より治國平天下に至る儒家の根本的教説に適合し得えるものとなり、積極的意義を有したのである。處世觀と政治道德との同一化は、劉向にとって不可缺であつた。この結合によ

って、始めて諸子思想の體系化が完成されるからである。

結 語

劉向の思想は、儒家を中心として道家・法家・墨家を取入れたものであった。その基本的性格は、一言以ってこれを蔽えば折衷主義である。劉向が最も重んじる公私の別の觀念は、まさしく折衷主義の産物であった。折衷主義の性格を齎したのは、規範を過去に求める歴史的立場、全ての要素を取入れようとする総合主義、及び門戸の見に拘れない實證的合理的學風である。

折衷主義を是認する劉向は、『呂氏春秋』に敬意を表している。『呂氏春秋』を智略の士を集めて作れる事情に明るき書と云い、「呂子」と美稱で呼ぶ。⁽¹⁶²⁾『新序』『說苑』に『呂氏春秋』からの採録がかなり多いのも、この書の影響の大きさを示すものであろう。實際、客觀的に言えば、『新序』『說苑』を雜家に分類してもおかしくはない。しかし、劉向と呂氏の立場が同一であるとは、勿論言えない。『呂氏春秋』が絶對的權威を認めず、折衷自體をその目標とする純然たる雜家であるのに對し、⁽¹⁶³⁾劉向は六經を絶對的規準とし、儒家獨尊の下での折衷を目指すのである。

この點に於て、劉向の立場は、『韓詩外傳』に極めて類似している。⁽¹⁶⁴⁾劉向の政治思想・倫理思想は、『韓詩外傳』のそれとほぼ同一であると言つてよい。『韓詩外傳』も亦、君主の理想的姿を説こうとしたものであり、⁽¹⁶⁵⁾『新序』『說苑』の編纂の動機と軌を一にする。『列女傳』が『韓詩外傳』の體裁に倣い、『新序』『說苑』の『韓詩外傳』からの採録が他より抜きん出て多いことも、この書の決定的影響を物語っている。

しかし、劉向は『韓詩外傳』の水準には止まっていなかった。『韓詩外傳』はあくまでも「詩」の傳であり、六經全體を統一的に捉える考え方は無い。又、その構成も詩の順序に従ったものであり、思想内容によつて分類しておらず、『新序』『說苑』の如き篇名を備えていない。つまり、『韓詩外傳』に於ける諸子思想の折衷は、必ずしも自覺的であるとは言い得ないの

である。

是に於て我々は、劉向の目錄學の立場を想い起こさねばならない。それは、六經の義によつて諸子思想を價值づけ、その善なる所を體系的に折衷しようとしたものであった。その長所とは、道家では、

要を乗り本を執り、清虛以つて自ら守り、卑弱以つて自ら持するを知る。此人君南面の術なり。堯の克く攘り、易の嘽けんとして一たび謙して四益あるに合う。(知要要執本。清虛以自守。卑弱以自持。此人君南面之術也。合於堯之克攘。易之嘽。一謙而四益。)であり、法家では、

信賞必罰、以つて禮制を輔く。

であり、墨家では、

茅の屋、采の椽くわぎ、是を以つて儉を貴ぶ。三老五更を養う、是を以つて兼愛す。士を選ぶに大射す、是を以つて賢を上ぶ。

(茅屋采椽。是以貴儉。養三老五更。是以兼愛。選士大射。是以上賢。)(以上藝文志・諸子略)

である。これらの諸子の長所は、劉向が力説したものばかりである。劉向の長年に亘る政治活動や思想的營爲が目錄學となつて結實したのであり、又逆に、目錄學の設定した路線を彼は履行していったのである。『新序』『說苑』は、その目錄學の立場を具體化した著述であつた。(本稿では、論點を政治・倫理思想に絞つたため、具體的には觸れられなかったが、陰陽家・名家・從横家も『說苑』に見られる。)劉向の意圖が成功しているか否か、そもそも可能か否かは、ここでは問わない。彼が諸子思想の特質を把握し、それを體系づけ折衷しようと思圖した、そのこと自體に思想史的意義が在るのである。

劉向が重大な影響を受けた人として、なお董仲舒を忘れてはならない。董仲舒に對する劉向の尊敬の念は篤く、

董仲舒王佐の材有り。伊(尹)・呂(尙)と雖も、以つて加うるもの亡し。管晏たぐいの屬は、伯者はの佐なるのみにして、殆んど及ばざるなり。(董仲舒有王佐之材。雖伊呂亡以加。管晏之屬。伯者之佐。殆不及也。)(漢書・董仲舒傳贊)

とまで激賞している。董仲舒の影響は全般に渉るが、最も重要なのは陰陽災異說であらう。ここに至れば、劉向の學問と思想

に、更に一つの思想的意義が加わることとなる。

前漢の儒家には、二つの潮流があった。一は災異派であり、一は禮樂派であつた。⁽¹⁶⁶⁾前者は董仲舒を源泉とし、後者の源泉の一つが『韓詩外傳』であつた。前者が天道を重んじるのに對し、後者は人道に重きを置いた。劉向はまさにこの二潮流の合流點であつた。劉向が災異說を集大成しながらもあくまで人道を重んじて豫言化神祕化せず、又、漢家の傳統を保守しようとしながら實際には古禮復興の先驅となつたのは、まさしく災異派と禮樂派の合流點であつたからである。⁽¹⁶⁷⁾かかる意味に於ても、劉向は折衷派であつたと言える。

劉向の學問と思想は、主觀的にも客觀的にも、中國古代の學問と思想を總合し折衷したものであつた。彼に於て古代思想史を區分したとて、あながち不當ではあるまい。この總合と折衷は、學術の自律的發展がそれを要求し、彼の比類なき能力がそれに應えたのである。勿論それは、初歩的な、矛盾の多いものであつた。だが、後漢以後の學問と思想の新生は、この總合と折衷を俟つて始めて可能だったのである。

註

- (1) 中國哲學史の時代區分については未だ十分な論議はなされていないが、現在の所最も注目すべきは、赤塚・金谷・福永・山井各氏共編『思想史』（『中國文化叢書』三）である。同書は、春秋より漢初までを古代とし、漢武の思想統一以後を中世としている。
- 又、漢武の思想統一によって思想史を前後二期に區分するものに、馮友蘭『中國哲學史』・小島祐馬『中國思想史』があり、重澤俊郎『原始儒家思想と經學』も同様の立場を採っている。
- (2) 日原利國氏は前掲『思想史』所收の「儒教の國教化」の中で、「政治と學術の世界がくまなく儒教にぬりつぶされるのは元帝から、というのがおおかたの見かたである。」（一〇一頁）と述べている。又、同氏「災異と織緯」（『東方學』四十三）・西島定生『秦漢帝國』第六章（中國の歴史『二』）参照。
- (3) 後世、董仲舒・司馬遷・揚雄の三人と合わせ稱揚されるが、早く班固は、「自孔子後、綴文之士衆矣。唯孟軻・孫況・董仲舒・劉向・揚雄。此數公者、皆博物洽聞、通達古今、其言有補於世。」（漢書・王莽傳）と絶賛している。
- (4) 最近、町田三郎氏の「劉向」覺書（『日本中國學會報』二十八）が發表された。劉向の足跡を追いながらその全體像を探ろうとしたもので、先人未發の見解が提示されている。但し『說苑』等は使用されていない。
- (5) 野間文史「新序・說苑攷——說話による思想表現の形式——」（『廣島大學文學部紀要』三十五）は、本章と同じ問題を扱ったもので、説話文の分析を通して兩書の劉向思想研究に對する資料的價值を認定されている。
- (6) 本稿では簡単な概説に止めるので、詳細は野間氏前掲論文及び廣常

人世『新序』（明徳古典新書）・高木友之助『説苑』（同）の解説を参照。

- (7) 現行本『唐書』では、新舊志ともに「説苑三十卷」に作るが、『四庫提要』説苑の條には「是書凡二十篇、隋唐志皆同。」とある。盧文弨や周中孚（『鄭堂讀書記』）の云うように、『唐書』の轉寫の訛であろう。

- (8) 四庫提要本は凡て六百六十二章であるが（嚴可均『鐵橋漫稿』に六百三十九章と云うは疑問）、更に細分すべき章もあるので、實數は約七百となる。

- (9) 詳細は、荒城孝臣『列女傳』（明徳古典新書）の解説参照。

- (10) 誣字について、盧文弨『群書拾補』説苑に、「論語、焉可誣也。漢書薛宣傳作可憫。蘇林曰、憫、同也兼也。晉灼曰、憫音誣。疑此誣亦與憫同義。」と云う。盧説はもとより通じるが、恐らくは謹字の訛であろう。

- (11) 姚振宗『七略別錄佚文』説苑に「此言別集以爲百家者、漢藝文志小說家、百家百三十九卷是。」と云う。なお、百家後で句を入れる読み方も可能であるが、本文の句讀の方が勝ると思う。なお姚氏は、後は復に作るべしとする。

- (12) 葉大慶『考古質疑』卷二に『新序』について二條、卷四に『説苑』について十條疑問を述べているが、それは時代の隔絶した人物が一堂に會しているというものである。又『四庫提要』にも引かれている。

- (13) 『鄧析』敍録に、「記或云、子產執而戮之。於春秋左氏傳、昭公二十年而子產卒。……子產卒後二十年而鄧析死。傳說或稱子產誅鄧析、非也。」とある。この敍録を劉歆撰とする説もあるが、『意林』・『荀子』楊注・『子略』等に從い劉向撰と見ておく。

- (14) 余嘉錫『四庫提要辨證』新序の條に、「夫一書有一書之宗旨。向固儒者、其書亦儒家者流、但求其合乎儒術、無悖於義理足矣。至於其中事蹟、皆采自古書。苟可以發明其意、雖有違失、固所不廢。」と

云う。余氏の説は易うべからざるものと思う。

- (15) 黃朝英『細素雜記』卷七、固桑。黃震『黃氏日鈔』卷五十六・説苑。前者は『四庫提要』に、後者は張心澂『僞書通考』に引かれている。

- (16) 「又有復重、文辭頗異、不敢遺失、復列以爲一篇。」

- (17) 『説苑』君道篇第二十三章、「殷太戊時、有桑穀生於庭、昏而生、後、比旦而拱。云云」

同第二十四章、「高宗者、武丁也。高而宗之、故號高宗。成湯之先王道缺、刑法違犯、桑穀俱生乎朝、七日而大拱。云云」

五行志、「書序曰、伊陟相太戊、毫有祥、桑穀共生。傳曰、俱生乎朝、七日而大拱。伊陟戒以修德、而木枯。劉向以爲、殷道既衰、高宗承敝而起、盡涼陰之哀、天下應之。既獲顯榮、怠於政事、國將危亡、故桑穀之異見。云云」

- (18) 同氏『諸子考索』所收。又『古史辨』第四冊にも收む。

- (19) 野間氏前掲論文参照。

- (20) 『説苑』二十卷の配列は、①君道、②臣術、③建本、④立節、⑤貴德、⑥復恩、⑦政理、⑧尊賢、⑨正諫、⑩敬慎、⑪善說、⑫奉使、⑬權謀、⑭至公、⑮指武、⑯談叢（一作叢談）、⑰雜言、⑱辨物、⑲修文、⑳反質である。①と②、③と④、⑤と⑥の如く二卷ずつ對になっていることは明らかであるが、①・③・⑤……の奇數卷は君事、②・④・⑥……の偶數は臣事を中心に行っている。更に③と⑬、⑤と⑮、⑩と⑲の對應も計られている。

- (21) 舊本を校定して「新」を冠した書籍に、『新國語』（藝文志・六）がある。原註に「劉向分國語」とあるので、姚振宗は新舊説苑と新舊國語は同じ關係にあると云う（前掲書・『漢書藝文志條理』）。しかし、藝文志には『國語』と『新國語』を並舉してあり、舊説苑を抹消しているのは自ら立場が異なる。又、姚氏は『新苑』を『新説苑』の脱字かと云うが、遽かには決定し難い。

- (22) 敍録の「更以造新事十萬言以上」を、更に以って新事十萬言以上を造る、と讀むことも可能である。もしこのように讀むのが正しいと

すると、新事が全體の九割を占めることになる。

- (23) 「又有頗不合經術、似非晏子言。疑後世辯士所爲者、故亦不敢失、復以爲一篇。」

- (24) 『晉書』陸喜傳に、「劉向省新語而作新序、桓譚詠新序而作新論。」とある。眞偽は不明だが、『新序』に一つの明確な體例があったことを窺わせる。

- (25) 本傳に、「(石)顯誣譖(張)猛、令自殺於公車。更生傷之、乃著疾讒・摘要・救危及世頌、凡八篇。依典古事、悼已及同類也。」とある。姚振宗や顧實『漢書藝文志講疏』は、この八篇が藝文志の『世説』であると云う。

- (26) 本稿で第一章と表示するのがそれであるが、第二章も自筆ではないかと思われるものもあり、大率第一章に劣らぬ價值を有している。

- (27) 余嘉錫氏前掲書に、「蓋百家國策等書、只是取古人舊作、爲之整理編次。……其書雖經向手別爲纂集、而實無所去取筆削於其間。故不可名爲向撰。至於新序說苑、則雖本有其書、其文亦悉采之傳記、然向既除其兩書之復重者、與他書之但除本書之復重者不同。又刪去其淺薄不中義理者。與晏子等書但聚而編之、雖明知其不合經訓、亦不敢失者不同。蓋已自以義法別擇之、使之合於六經之義。況本傳云采傳記行事、說苑敘云更以造新事、則向又有所增益於其間。既奏上之、以戒天子、亦以成儒者一家之言。故采自古書、仍不能不謂劉向所序。」と云う。誠に卓説であり、本稿は余氏の論を敷衍したものに過ぎない。

- (28) 私が参照したのは、次の諸書である。

内藤湖南『支那目錄學』(全集本)
倉石武四郎『目錄學』(『東洋學文獻センター叢刊』二〇〇)
姚名達『中國目錄學史』(『中國文化叢書』)
余嘉錫『目錄學發微』(簡稱『發微』)
鈴木由次郎『漢書藝文志』(明德古典新書)
姚振宗・顧實の前掲書

特に内藤氏に負う所が多い。

- (29) 姚振宗の『七略別錄佚文』は、その名の通り、『七略』と同じ分類をしている。

- (30) 『別錄』に分類有りと言明しない人でも、大率、分類の基本は劉向に定まっていたと考えているようである。例えば、顧實氏前掲書の序に「蓋歆著七略本父向別錄之撮要。七略之綱、原定於向、歆特卒父業者、故後世亦謂別錄曰七略別錄歟。」とある。

- (31) 余嘉錫氏『發微』十「目錄類例之沿革」に、「當劉向校書時、已分爲六部、歆特因其成例序次而已。劉歆傳曰、……種別者、謂書之部次、即類例也。」とある。

- (32) 劉歆傳に、「河平中、受詔與父向領校祕書、講六藝傳記、諸子・詩賦・數術・方技、無所不究。」とある。

- (33) 『漢紀』卷二十五に、「劉向典校經典、考集異同、云、易始自魯商瞿子木。受于孔子、以授魯橋庇子庸。云云」と、『漢書』儒林傳とほぼ同様の記事があり、その次に藝文志・諸子略と同様の文章があるが、これが全て『別錄』によるものとは考え難い。劉向の手に成る可能性の大きいのは、儒林傳の劉向生前に當る部分であろう。諸子の部分は不安が残るので、傍證とするに止める。

- (34) 姚振宗『別錄』跋に、「劉向典校、既未及竣事、則別錄亦無由成書、相傳二十卷、殆子駿奏進七略時勒成。」とある。

- (35) 姚名達氏は、四庫全書の整理がまだ完成していない内に『四庫提要』が獻呈されたのを例に引き、『別錄』が『七略』の完成を俟つものではないと云う。同氏前掲書、五〇頁。

- (36) 『七錄』序に、「子歆撮其指要、著爲七略。」とある。

- (37) 藝文志と『七略』の異同については色々問題があるが、私は、藝文志の六略跋は『七略』輯略の文章であり、班固の手は餘り入っていないという見解を採る。

- (38) 内藤氏前掲書、「著述の史的分類」参照。

(39) 倉石氏前掲書、二四二・二七頁参照。

(40) ここより以後の論旨とはば同様の見解を、金谷治氏が『漢書』藝文志の意味——體系的な哲學的著述として——(『文化』二〇一六)に於て既に提出しておられる。

(41) 『別錄』佚文を始め、劉向著作の佚文は、全て嚴可均『全漢文』に従う。

(42) 『初學記』文部及び『太平御覽』學部引『七略』に、「詩以言情、情者信之符也。書以決斷、斷者義之證也。」とあり、班固が少しく改めたようであるが、六經を統一的に捉えるという思想に變りはない。

(43) 注(38)に同じ。

(44) 金谷氏『莊子』天下篇の意味——體系的な哲學的著述として——(『文化』一六六)参照。

(45) 鎌田正氏の大著『左傳の成立と其の展開』第二編第一章第二節の二「劉向父子に於ける春秋學の推移」は本稿と相渉の點が多く、引用文、結論とも大率一致する。本稿では敘述を簡潔にするために引用文を少なくしている。鎌田氏の書を併せ見られたい。

(46) 劉歆傳「宣帝時、詔向受穀梁春秋。十餘年、大明習。……歆數以難向、向不能非問也。然猶自持其穀梁義。」儒林傳「劉向以故諫大夫通達待詔、受穀梁。」

(47) 錢穆『劉向父子年譜』(『兩漢經學今古文平議』所收。又『古史辨』第五冊にも收む)による。

(48) 上疏・封事の假名は、嚴可均『全漢文』もしくは張溥『漢魏六朝百三名家集』の適當と思われるものに従った。

(49) 『史記』太史公自序・『春秋繁露』滅國篇・『淮南子』主術訓に見ゆ。又「日食三十六、地震五」というのが、『漢書』杜欽傳に見える。

(50) 『漢書』翼奉傳に、「易有陰陽、詩有五際、春秋有災異。」とある。錢穆氏前掲論文は、校書の詔を受けた河平三年のこととしているが、必ずしもその年に限定することはなく、王鳳の死ぬまでの數年間と

考えてよいであらう。

(52) 五行志上、「成公三年二月甲子、新宮災。穀梁以爲宣宮、不言諱、恭也。劉向以爲、時魯三桓子孫始執國政、宣公欲誅之、恐不能、使大夫公孫歸父如晉謀。未反、宣公死。三家譖歸父於成公。成公父喪未葬、聽讒而逐其父之臣、使奔齊。故天災宣宮、明不用父命之象也。」以下、經傳のみを舉ぐれば、

中之下、「文公三年秋、雨蟲于宋。……穀梁傳曰、上下皆合、言甚。」

下之上、「釐公十四年秋八月辛卯、沙鹿崩。穀梁傳曰。林屬於山曰麓、沙其名也。」

同右、「成公五年夏、梁山崩。穀梁傳曰、靡河三日不流、晉君師羣臣而哭、乃流。」(傳文と少し異なる)

下之下、「桓公十七年十月朔、日有食之。穀梁傳曰、言朔不言日、食三日也。」

同右、「嚴公十八年三月、日有食之。穀梁傳曰、不言日、不言朔、夜食。」

(53) 「一者之魯云云」は『公羊傳』の文で、『穀梁傳』には、「佚宕中國」とある。「鄭獲魯隱」は隱公六年、「戎執天子之使」は同七年の『公羊傳』の文。

(54) 『春秋公羊傳』の思想については、日原利國『春秋公羊傳の研究』参照。

(55) 鎌田氏前掲書四〇八・四一〇頁に全て引用してある。

(56) 傳文のみ順に挙げる。

「春秋曰、晉趙武之力、盡得人也。」(襄公三十年)

「故春秋曰、善爲國者不師。此之謂也。」(莊公八年)

「春秋曰、少長於君、則君輕之。此之謂也。」(僖公二年)

「春秋曰、五帝不告誓、信厚也。」(隱公八年)

『公羊傳』昭公二十二年の文章を摘取したものを

「是以春秋賢季氏、而尊貴之。」(『公羊傳』襄公二十九年)

「故春秋義之。」(『穀梁傳』昭公十九年)

「春秋美而貴之。」(『穀梁傳』宣公十七年)

「故春秋貴之、以盾爲弑君。」(『穀梁傳』宣公二年)

「故春秋美而褒之。」(『公羊傳』定公四年?)

(58) 莊公十九年、襄公十九年、宣公八年の文。

(59) 順に、莊公二十四年、定公十九年經・莊公三十二年・昭公二十六年、隱公元年、桓公八年。

(60) 劉正浩『兩漢諸子述左傳考』が便利である。章炳麟『劉子政左氏說』は古典だが、なお有用である。

(61) 盧文弨『群書拾補』に、ここは『公羊傳』に基くものであり、『左傳』と一致するのは後人の妄改と云うが、斷定的なことは言えない。姑く舊に従っておく。

(62) この區別は、後漢に至っても踏襲されていた。狩野直喜『兩漢學術考』後篇八「後漢の古文學」参照。但し例外も無いわけではないが、それはほとんど劉向以後の古文家の言であり、彼以前の場合は『左氏春秋』の省略名であるに過ぎない。

(63) 「素王之道」は董仲舒の對策に見える語である。

(64) 「本立而道生。春秋之義、有正春者、無亂秋。有正君者、無危國。」

(65) 『史記』太史公自序の「余聞董生曰」として春秋の意義を稱揚してある中に、「夫春秋、上明三王之道、下辨人事之紀、別嫌疑、明是非、……王道之大者也。」「撥亂世反之正、莫近於春秋。」「察其所

(66) 以、皆失其本已。」「故有國者、不可以不知春秋。前有禮而弗見、後有賊而不知。爲人臣者、不可以不知春秋。守經事而不知其宜、遭變事而不知其權。」などとあり、董仲舒の春秋觀が全て現れているが、劉向の春秋觀はこれから一步も出ていない。

(67) 本傳に見ゆる五つの上奏の中、三つまで春秋の戒について述べている。數十たび上つられた疏も、恐らく大半が春秋を引いたものであ

ったろう。

(67) 王充『論衡』案書篇にも、「劉子政玩弄左氏、童僕妻子、皆呻吟之。」とある。

(68) 圖示すれば、左丘明↓曾申↓吳起↓吳期↓鐸椒(抄撮八卷)↓虞卿(同九卷)↓荀卿↓張蒼となる。この系譜の眞偽等については、議論が多い。鎌田氏前掲書及び津田左右吉『左傳の思想史的研究』の該項参照。

(69) 唐晏『兩漢三國學案』は、兩漢の經説は今に傳わるものより遙かに多かつたのだと云い、鍾文丞『穀梁補注』論傳には、當時全盛の公羊學の影響を受けざるを得なかつたのだと云う。それぞれ一理ある説である。

(70) 注(13)は、『左傳』の史書としての信憑性を評價していたことを示す。

(71) 三傳兼修の最初の人は、實際は司馬遷であるかもしれない。が、『穀梁傳』の採用については餘り明確ではないし、『左傳』を用いるのは、歴史を書く者として第一に採るべき資料であつたからで、劉向が自發的に『左傳』を學んだのとは少し意味が異なろう。なお司馬遷の春秋學については、狩野直喜『司馬遷の經學』(『讀書餐餘』所收)及び鎌田氏前掲書、第一編第二章参照。

(72) 王先謙『詩三家義集疏』による。

(73) 王褒『四子講德論』に、「周公詠文王之德、而作清廟。」とあり、『漢書』韋玄成傳に、「臣聞、祭非自外至者也、繇中正生於心也。……四海之中、各以其職來助祭。」とある。ともに魯詩説である。

(74) 「飭我釐弊」、毛詩は「飭我來牟」に作り、『文選』典引注引韓詩は「飭我嘉麥」に作り、「大麥也」と訓ずる。

(75) 『玉篇』引韓詩説に、「翁翁訛訛、不善之貌也。」とある。

(76) 注(48)の二書は「諫營(起)昌陵疏」とするが、王先謙の説に従い改む。

(77) 「孔子論詩、至於殷士膚敏、裸將于京、喟然歎曰、大哉天命。善不

可不傳于子孫、是以富貴無常。不如是、則王公其何以戒慎、民萌何以勤勉。蓋傷微子之事周、痛殷之亡也。」「宣王賢而中興、更爲儉宮室小寢廟。詩人美之、斯干之詩是也。上章道宮室之如制、下章言子孫之衆多也。」

(78) 「昔周大夫方叔・吉甫爲宣王誅獫狁而百蠻從。其詩曰、嘽嘽焞焞、如霆如雷。顯允方叔、征伐獫狁、蠻荆來威。」

「吉甫之歸、周厚賜之。其詩曰、吉甫燕喜、既多受祉。來歸自鎬、我行永久。」

(79) 「周公戒成王、母若殷王紂。詩曰、殷監不遠、在夏后之世。亦言湯以桀爲戒也。」

(80) 中之上「定公十五年正月、颺風食郊牛、牛死。……詩曰、人而亡儀、不死何爲。是年五月、定公薨。牛死之應也。」

下之上「左氏傳文公十六年夏、有蛇自泉宮出入于國、如先君之數。劉向以爲近蛇孽也。泉宮在園中、公母姜氏嘗居之。蛇從之出、象宮將下居也。詩曰、維虺維蛇、女子之祥。」

(81) 王先謙謂う所の「推演之詞」である。

(82) 但し、仔細に見ていけば、同一説話でありながら引詩が違っていたり、又文字の異同があるというような、魯詩説らしき點も間々存するが、大勢としては韓詩説を繼ぐものと見てよいであろう。

(83) 要點のみ次に記す。詳細は注(72)の書参照。

燕燕、「坊記」鄭注と合う。「釋文」は魯詩説、王引之は韓詩説、陳喬樞は齊詩説とする。

汝墳、「後漢書」周磐傳注引韓詩説に、「辭家也。」と云うのと合う。齊詩説同じ。

載馳、「韓詩外傳」卷二と一致する。齊詩説同じ。

行露、「韓詩外傳」卷一に一致する。

朱莒、「文選」「辨名論」注引韓詩説と合う。

二子乘舟、「列女傳」孽嬖篇と少しく異なり、陳奐は韓詩説を兼修したと云う。

黍離、全祖望は齊説かと云う。

鴈鳩、「易林」(齊詩説)・「韓詩外傳」卷二と合う。但し、王先謙は「魯詩傳」を引くと云う。

(84) 王引之「經義述聞」卷七「劉向述韓詩」、馬瑞辰「列女傳補注」序。「經史問答」卷三。

(85) 「漢書」藝文志・六藝略・詩敍に、「魯最爲近之」とあるから、劉向が魯詩を最も重んじていたことは確かである。

(86) 劉向の詩學についても、余嘉錫氏注(14)の書の説が最も明快であり、本稿の見解ともほぼ一致する。

(87) 小澤文四郎「漢代易學の研究」本論第四章「易を説くに義理を以てす」参照。

(88) なお本稿でいう「義理易」とは、便宜上用いた呼稱であって、王弼や宋易の如き高度なものを意味するのではない。本田濟「易學」一五三頁参照。

(89) 戸田豐三郎「易經注釋史綱」前編一の八「漢志六藝略易家の一考察」参照。

(90) 代表的な例を二、三挙げる。

「條災異封事」、「易曰、渙汗其大號。言號令如汗、汗出而不反者也。今出善令、未能隨時而反、是反汗也。」「賢人在上位、則引其類而聚之於朝。易曰、飛龍在天、大人聚也。在下位、則思與其類俱進。易曰、拔茅茹以彙、征吉。」

「理甘延壽陳湯疏」、「易曰、有嘉折首、獲匪其醜。言美誅首惡之人、而諸不順者皆來從也。」

(91) 「孔子讀易、至於損益、則喟然而歎。子夏避席而問曰、夫子何爲歎。孔子曰、夫自損者益、自益者缺。云云」始めの部分は「淮南子」人間訓にも見ゆ。

(92) 「孔子卦得賁、喟然仰而歎息、意不平。子張進舉手而問曰、師聞賁者吉卦。而歎之乎。孔子曰、賁非正色也。是以歎之。云云」この話は「呂氏春秋」壹行篇にも見える。

(93) 儒林傳「唯京氏爲異黨」に對し、顏師古は「黨讀曰黨」と注し、異で句を入れているが、『漢紀』に従い異黨と讀むべきだと思ふ。「異黨」という語には、客觀的判斷だけでなく、主觀的批判も含まれていよう。

(94) 劉歆の「三統曆」、揚雄『太玄』はその代表的なものである。

(95) 田中麻紗巳「劉向の災異說について——前漢災異思想の一面——」

『集刊東洋學』二十四 參照。

(96) 中之上、「宣帝黃龍元年、未央殿輅中雌雞化爲雄、毛衣變化、而不鳴不將無距。……京房易傳曰、雞知時、知時者當死。房以爲己知時、恐當之。劉向以爲、房失雞占。雞者小畜、主司時起居人、小臣執事爲政之象也。」

(97) 下之下、「成帝建始元年八月戊午、晨漏未盡三刻、有兩月重見。京房易傳曰、婦貞厲、月幾望、君子征凶。言君弱而婦彊、爲陰所乘、則月並出。晦而月見西方謂之朏、朔而月見東方謂之仄。應則侯王其肅、朏則侯王其舒。劉向以爲、朏者疾也。君舒緩則臣驕慢、故日行遲而月行疾也。云云」

(98) 『京房易傳』が『洪範五行傳論』に收められていたか否かは、判定の困難な問題だが、私は、五行志上に「是以攝仲舒、別向歆、傳載睦孟・夏侯勝・京房・谷永・李尋之徒所陳行事。」とあるのから考えて、收めていなかったと見る。

(99) 谷永の「三七之節紀」の説は有名なものである。甘忠可の『天官曆』『包元太平經』に對する嚴しい斷罪から知られるように、漢家の終末を豫言する者への劉向の憎惡は激しい。なお、田中氏前掲論文參照。

(100) これは從來よりの一般見解でもあったが、近時、板野長八氏は、古代中國思想を感應呪術信仰という觀點から分析するという獨自の立場で、劉向の呪術的性格を強調されている。同氏『中國古代の人間觀の展開』及び「災異說より見た劉向と劉歆」(東方學會二十五周年記念『東方學論集』所收)參照。

(101) 『四庫提要』儀禮注疏の條に、「儀禮出殘闕之餘。漢代所傳、凡有三本。一曰戴德本、一曰戴聖本、一曰劉向別錄本、即鄭氏所注。」と云うのは、定論としてよい。

(102) 『經典釋文』敍の原注に、「劉向別錄有四十九篇、其篇次與今禮記同。」とあり、『禮記正義』樂記の題下に、「案別錄、禮記四十九篇、樂記第十九」とあるのは、『別錄』に現行本『禮記』が錄されていたことを示している。(但し『釋文』は「小戴禮」とは別物と云う。『大戴禮』については、『史記』五帝本紀索隱に、「別錄云、孔子見魯哀公、問政比三朝、退而作此記。故曰三朝。凡七篇、並入大戴禮。」とあり、劉向が『大戴禮』を見ていたらしいことがわかる。

(103) 津田左右吉「禮記及び大戴禮記の編纂時代について」(『儒教の研究』一所收)は、戴德・戴聖が禮記を編纂したことを否定し、『別錄』の記事も僞撰とする。

(104) 以下に云う『禮記』は、現行四十九篇ではなく、藝文志の「記百三十一篇」を指す。

(105) 郊祀制及び宗廟制の改革については、藤川正數『漢代における禮學の研究』第二章「宗廟制について」・第四章「郊祀制について」、及び津田左右吉「儒教の禮樂說」第八章「漢の王室と禮樂」(『儒教の研究』一所收)參照。

(106) 基本的理由は、臣下が王室の制度に容喙することに對する、宗室意識からくる不快感であったと思われる。又、その意識から、漢室の隆盛を證する祥瑞を齎した五時を廢するに忍びなかったのもあろう。板野氏が、劉向の呪術的性格を示すものと決めつけられるのは(同氏前掲書五五四頁)、必ずしも齎成できない。なお、町田氏前掲論文四を參照。

(107) 津田氏注(106)論文、三八三頁參照。

(108) 皮錫瑞『尚書今文考證』による。

(109) 王念孫『讀書雜誌』漢書・五行志に、「(說苑)今本容作齊、乃後人所改、與上文不合。」と云い、今文に従い容に作るべしとする。

(110) 注(33) 参照。

(111) 『後漢書』儒林傳に、「有東萊費直、傳易授琅邪王橫、爲費氏學。本以古字號古文易。」とあり、費氏易を古文としているが、疑問がないわけではない。が、たとえ古文易でなかったとしても、古文易と同じと理由で表彰されているのだから、劉向の古文尊重の事實は動かない。

(112) 司馬遷の經學全般については、内野熊一郎『漢初經書學の研究』附「史記に於ける史遷の諸經說略考」参照。

(113) 『史記』太史公自序に、「易、著天地陰陽四時五行、故長於變。禮、經紀人倫、故長於行。書、記先王之事、故長於政。詩、記山川谿谷禽獸草木牝牡雌雄、故長於風。樂、樂所以立、故長於和。春秋、辯是非、故長於治人。是故禮以節人、樂以發和、書以道事、詩以達意、易以道化、春秋以道義。」とあるが、これは六經各々の役割分擔を定め、それを總合することによって王道を實現しようとする思想である。が、なお各經の長ずる所を並列しただけであり、劉向が五行五常に結んだ如き有機的統一には至っていない。なお司馬遷の説は董仲舒に基くものであり、同様の考え方は『禮記』經解篇などにも見えている。

(114) 太史公自序に、「先人有言、自周公卒、五百歲而有孔子。孔子卒後、至於今五百歲。有能紹明世、正易傳、繼春秋、本詩書禮樂之際。意在斯乎、意在斯乎。小子何敢讓焉。」とある。

(115) 内藤氏前掲書、「二劉の學と司馬遷の史學」参照。

(116) 『說苑』各篇の序は、このパターンを典型的に示している。

(117) 劉師培『左龔外集』卷三「劉向撰五經通義五經要義五經雜議辨」参照。なお佚文は、『漢魏遺書鈔』『玉函山房輯佚書』『經義考』等に輯められている。

(118) 春秋「隱公元年春、王正月、公即位」を、公羊説では「五始」と謂う。本項で篇名を言わないのは全て尊賢篇の文章である。

(120) 『大戴禮』保傳篇・「新書」胎教篇に基く。「無常安之國云云」は、

劉向の學問と思想

『韓詩外傳』卷五にも見ゆ。以下、他書と一致するものは、折衷を知る上での参考として注記する。

(121) 「條災異封事」にも、「故治亂榮辱之端、在所信任。信任既賢、在於堅固而不移。」と云う。

(122) 『呂氏春秋』知度篇。

(123) 『韓詩外傳』卷四

(124) 臣術篇第一章に、「中實頗險、外貌小謹、巧言令色、又心嫉賢、所欲進、則明其美而隱其惡、所欲退、則明其過而匿其美。使主妄行過任、賞罰不當、號令不行。如此者姦臣也。」と云う。

(125) 災異思想は、本來は君主の暴虐を抑制するためのものであった。ところが、災異の原因を君主ではなく臣下の專横に求めるようになってくると、次第に君權抑制の機能を失い、政争の具と化していった。つまり、己の政敵に災異の原因をかぶせ、彼の失脚を計るのである。劉向の災異思想も 本質的には政争の具であったと言える。

(126) 「節儉」とは單に儉約のみを謂うのではなく、節制、廉潔等の意味を含む。なお『呂氏春秋』不二篇にも「墨翟貴廉」とあるから、儉と廉の性格の混同は早くから存在する。

(127) 原文「久飢之詭」に作る。『群書治要』及び唐寫本(『說苑集證』引)に従い改む。

(128) 『淮南子』齊俗訓。なお本項で篇名を言わないのは全て反質篇の文章である。

(129) 第四章に、「黔首匱竭、民力單盡」とある。

(130) 『新序』卷第九章に、「(師曠) 對曰、……夫天生民而立之君、使司牧之、無使失性。良君將賞善而除民患、愛民如子、蓋之如天、容之如地。民奉其君、愛之如父母、仰之如日月、敬之如神明、畏之若雷霆。夫君、神之主也、民之望也。天之愛民甚矣。豈使一人肆於民上、以縱其淫而棄天地之性乎。必不然矣。若困民之性、乏神之祀、百姓絕望、社稷無主。將焉用之。不去何爲。」とあるを始め、同様の思想を表明した説話がかなりある。

- (131) 『説苑』建本篇に、百姓衆民を得るを以て治國の本とする思想が見えている。
- (132) 當、『韓非子』常に作る。常字が勝るであろうが、姑らく舊に従う。
- (133) 『韓非子』十過篇・『韓詩外傳』卷九・『史記』秦本紀・『呂氏春秋』不苟篇。
- (134) 「禽滑釐問於墨子曰、錦繡絺紵、將安用之。墨子曰、惡、是非吾用務也。古有無文者得之矣。夏禹是也。卑小宮室、損薄飲食、土墜三等、衣裳細布。當此之時、黻無所用而務在完堅。……夫錦繡絺紵、亂君之所造也。……惡在事夫奢也。長無用、好末淫、非聖人之所急也。」
- (135) 「衛有五丈夫、俱負缶而入井灌韭。終日一區。鄧析過、下車爲教之曰、爲機。……五丈夫曰、吾師言曰、有機知之巧、必有機知之敗。我非不知也、不欲爲也。」
- (136) 藤川氏前掲書、第二章「陵墓制について」参照。
- (137) 體、一本禮に作る。『漢紀』同じ。禮に作るのが正しいとすれば、彼の儉より禮を優先させようとする儒家意識は、より明確となる。
- (138) 實は更にこの根柢に、皇帝個人の榮光よりも國家の存在そのものを絶對視する國家觀念が存在している。公なる國家に對しては、皇帝も私に過ぎない。この國家觀念は春秋以來の社稷觀念の發展として注目すべき思想だが、問題が大きくなるので當面の考察からは省く。
- (139) 『漢書』卷六十七楊王孫傳參照。
- (140) 馮友蘭『新編中國哲學史』第十八章第二節「呂氏春秋的折衷主義」參照。
- (141) この上申は、劉向の死の年に爲されたものである。彼の生涯に亘る學問思想活動の總括と見てよいであろう。
- (142) 西田太一郎『中國刑法史研究』第四章「儒家の刑罰思想」參照。
- (143) 同右參照。
- (144) 三人の論議は、禮樂志及び各本傳に見える。又、津田氏注(105)論文、第六章第八章を參照。
- (145) 董仲舒の對策に、「古之王者、莫不以教化爲大務。立大學以教於國、設庠序以化於邑。」(禮樂志)とある。
- (146) 藤川氏前掲書、第五章「明堂制について」參照。
- (147) このことは、第三章VIで既に述べた。
- (148) 「理甘延壽陳湯疏」に、「論大功者、不錄小過、舉大業者、不疵細瑕。司馬法曰、軍賞不陰月、欲民速得爲善之利也。蓋急武功、重用人也。……延壽・湯既未獲受社之報、反屈捐命之功、久挫於刃筆之前。非所以勸有功厲戎士也。」と云う。『司馬法』を引用しているのは、報恩思想の要素に兵家思想が入っていることを示しているが、同時に、それが心情面よりも具體的な論功行賞に重きを置くものであることをも表している。
- (149) 本傳に、「向每召見、數言、公族者國之枝葉、枝葉落、則本根無所庇廕。方今同姓疏遠、母黨專政、祿去公室、權在外家。非所以彊漢宗、卑私門、保守社稷、安固後嗣也。」とある如く、彼の後半世は私門の權力を奪取することに費されたのである。
- (150) 「極諫用外戚封事」の末尾で、劉向は「覽往事之戒、以析中取信、居萬安之實、用保宗廟。」と皇帝に要求しているが、この方法こそ劉向自身の政治思想を形成したものであったのである。
- (151) 反實篇第四章の墨子の言葉にも、「幸有晏子、以儉饒奢」とある。
- (152) 吳則虞『晏子春秋集釋』附錄參照。
- (153) 荀子の學問を「推儒墨道德之行事」(『荀子』敘錄)と評しながら、なお儒家に入れているのも同じ意識によるものである。
- (154) 『呂氏春秋』節士篇に基く語である。
- (155) 『韓詩外傳』卷一及び二。
- (156) 王逸『楚辭章句』に、「九歎者、護左都水使者光祿大夫劉向之所作也。……追念屈原忠信之節、故作九歎。」とある。
- (157) 增淵龍夫「墨俠」(『中國古代の社會と國家』所收)參照。
- (158) 『荀子』有坐篇・『韓詩外傳』卷三・『淮南子』道應訓。
- (159) 『漢書』藝文志・諸子略・道家。

(160) 『漢書』劉德傳に、「修黃老術、常持老子知足之計。」とある。

(161) 今の易には見えない。『韓詩外傳』卷三には日を有に作る。『韓詩外傳』が勝つていようが姑らく舊に従う。

(162) 『新序』卷五第二章に見ゆ。

(163) 『呂氏春秋』の主要な思想が、儒家か道家かについては未だ決着を見ていないが、そのどちらであるにせよ、それを以て諸子全體を統括しようとするのではない。『呂氏春秋』の立場が、諸子を並列することにより、その中に自ずと調和が生まれ眞理が現れるとする折衷主義であつたことは確かであると思う。

(164) 『四庫提要』が『說苑』を「其書皆錄遺聞佚事、足爲法戒之資者、其例略如詩外傳。」と云っているのは、體裁上からのことであらうけれどもよく的を射ている。

(165) 西村富美子「韓詩外傳の一考察——説話を主體とする詩傳の持つ意義——」(『中國文學報』十九) 参照。

(166) 錢穆氏前掲書、五三頁、及び板野氏前掲書参照。私は板野氏の理論に全て賛同するものではないが、漢代に於ける二系統説は一應首肯し得ると思う。

(167) 侯外廬等『中國思想通史』第二卷、第六章第二節「劉向歆父子の折衷思想」では、劉向父子の思想を、神學と人文主義の二元論的折衷であると評している。機械的論法であるが、結論としては正しいものと言えよう。

補注

(1) 『新序』の本文は武井驥『纂註』を用い、『說苑』は四部備要本を用い、左松超『說苑集證』を参照した。明らかな訛脱は他本によって補正したが、一一注記しない。『漢書』は標點本を使用した。

(2) 『新序』『說苑』の成立年代について、『意林』卷三に「新序別錄曰、新序三十卷、河平四年、都水使者諫議大夫劉向上言。」とあり、王應麟の『漢書藝文志考證』に、『新序』は陽朔元年二月癸卯、『說苑』は鴻嘉四年三月己亥に上ったとあり、『郡齋讀書志』も同年を

擧げている。校書の開始が河平三年であるから、河平四年上と云うのは信じられず、恐らく王説の方が是に近いであらう。いずれにしても、陽朔永始の間であることは確かであると思われる。

(3) 倉田淳之助「四部分類の傳統」(『東洋史研究』八の四)二五一頁参照。

(4) 嚴可均『全後漢文』に従う。

(5) 劉向の災異説については、注(95)の田中氏論文、注(100)の板野氏論文に詳説されている。殊に田中氏が、劉向が災異を人事の結果と見、前兆としての意義を與えつつも豫言には進んでいず、従つてその災異説は、天子に皇帝權の確立と徳治・道義的實踐を要求するもので、儒家の立場に比較的純粹に立脚したものであつたと云われるのは、易うべからざる定論と思う。但、兩氏とも『說苑』『新序』に觸れていないので、ここでその災異思想について少し補足しておきたい。

劉向は、災異を君主の失政に應じて現れるものと考え、それは現れるや直ちに害を爲すのではない。「夫妖孽應行而自見、非見而爲害也。」(『五行志下之上』)災異を見ても改めず、なお過ちを犯すときには罰が下されるが、悔悛して徳行に務めれば災異は消滅する。「能以徳消變之效也。」(同、下之上)と云うはそれである。

『說苑』『新序』の災異説話は、大半がかかる思想を主張したものである。災異があつても、徳義に務めればそれは消滅するのみならず福さえ至り、逆に祥瑞が現れても、心怠つて悪行を爲せば、それは轉じて災禍となる。『說苑』君道篇に、「祥者福之先也。見祥而爲不善、則福不生。殃者禍之先者也。見殃而能爲善、則禍不至。」(第二十三章)とある。祥殃は禍福の前兆であつても、決して絶対に不變なのではない。要は、いかなる場合でも徳義に勵むべきなのだ。同じく敬慎篇に、「孔子曰、存亡禍福、皆在己而已。天災地妖、亦不能殺也。……妖孽者、天所以警天子諸侯也。惡夢者、所以警士大夫也。故妖孽不勝善政、惡夢不勝善行也。至治之極、禍反爲福。故太甲曰、天作孽猶可違、自作孽不可追。」(第十一章)とあるが、これは『說苑』の、即ち劉向の災異に對する考え方を集約的に表して

いる。劉向の災異思想は、決して呪術的神祕的なものではなく、あくまで徳義という人道を重視するものであり、儒家的傳統を踏まえるものであった。

このような考え方を一歩進めれば、災異は一切問題にせず、唯徳義にのみ務めればよいとする立場に至ることになる。實際『說苑』『新序』には、かかる立場に立つ説話もかなりあり、晏子や封敖（『說苑』辨物篇第二十六章）の如く、ほぼ全面的に災異を否定する言説も載せられている。勿論、劉向が災異を否定していたとは言えないが、かかる立場をも許容していたことは、彼の災異思想の人文主義的性格をよく示したものであるであらう。

この上申の「有神祇感應」や「誣神者殃及三世」と云う言葉は、劉向が神靈を信仰していたことを示している。又「宗祀嚴父、是以右鬼」（藝文志・諸子略）と云い、「右鬼」を墨家の長所に擧げている。これらの例は、一見いかにも劉向の鬼神崇拜を示すものの如くである。がその實、彼はむしろ鬼神崇拜に否定的であったのである。それは、彼の云う天の意義を考えれば明らかとなる。

劉向の災異説では、「天若曰」として天戒の内容を説くことが多いが、これは天の人格性を認めるものである。だがこの天は、決して恣意に禍福を下す暴君ではなく、必ず善行には福を、惡行には禍を與えるのである。かかる役割を負った天は、確かに人格神であるとはいえず、もはや絶対不可侵性を喪失した、因果應報を司どる機關ではない。天が人を支配するのではなく、むしろ人が徳義によって天を間接的に支配できるのである。

天がかくの如きものであるとすれば、鬼神の地位も自ら明らかであらう。鬼神に恣意に禍福を與える權限はない。鬼神は人の善惡に従い禍福を與えるのであり、人は徳義によって鬼神を支配するのである。墨家の鬼神もまさしくこのような性格のものであった。然ればこそ、彼は墨家の右鬼論を是認したのであらう。

故に劉向は、徳義という人事を顧みず、ひたすら鬼神の超越的力

に頼り妄りに福を得ようとする者を激しく攻撃する。陰陽家の缺點を、「及拘者爲之、則牽於禁忌、泥於小數、舍人事而任鬼神。」と批判しているのはその一例である。この立場をもう一段進めれば、鬼神にかまわず、唯徳義に務めればよいという思想になるであらう。反質篇第二章は、まさしくその思想を表明したものである。

「信鬼神者失謀、信日者失時。何以知其然。夫賢聖周知能。不時日而事利。敬法令、貴功勞、不卜筮而身吉。謹仁義、順道理、不禱祠而福。……以神明有知而事之、乃欲背道妄行、而以祠祀求福、神明必違之矣。」

これは實質上の鬼神崇拜の否定である。劉向は、第四章Ⅲで説くように薄葬を主張しているが、薄葬論がそもそも鬼神の存在否定を前提にしていることは、王充が蚤に指摘した所である（『論衡』薄葬篇）。劉向の薄葬論もやはりその傾向を有している。上疏に、「以死者爲有知、發人之墓、其害多矣。若其無知、又安用大。」と、死者無知の立場を許容している。そして、かかる立場こそが、孔子以來の儒家の本筋の思想であった。『說苑』辨物篇第三十一章に、「子貢問孔子。死人有知無知也。孔子曰、吾欲言死者有知也、恐孝子順孫妨生以送死也。欲言無知、恐不孝子孫、棄不葬也。賜、欲知死人有知將無知也、死徐自知之、猶未晚也。」とあるのは、よく孔子の意を發明している。

劉向の鬼神に對する見方は、儒家の現世重視の合理主義に立脚したものであったのである。以上要するに、劉向はあくまで徳義を重んじていたのであり、呪術的鬼神崇拜は斷固としてこれを排斥していたと言ふことができる。

一九七四、一、初稿 一九七七、七、増訂